TOMO VII

segunda parte

TRATADO DE LA CARIDAD

INTRODUCCIONES DEL PADRE
MARCELIANO LLAMERA, O. P.
PROFESOR DE TEOLOGÍA EN EL ESTUDIO GENERAL DE PREDICADORES DE VALENCIA

VERSIÓN DE LOS TRES TRATADOS BAJO LA DIRECCIÓN DEL PADRE
TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLIX

TRATADO SOBRE LA CARIDAD

INTRODUCCION AL TRATADO DE LA CARIDAD

I. Importancia del tratado

La importancia del estudio teológico de la caridad es proporcionada a la que ella tiene en la vida cristiana, que es máxima, como proclamó ya el apóstol San Pablo: *maior autem horum est caritas* [1]. Santo Tomás estudia esta preeminencia de la caridad en su propio lugar [2], y allí la comentaremos también nosotros. Mas, en recomendación del interés de su estudio, indicaremos brevemente algunas de sus *excelencias*.

1. EXCELENCIAS DE LA CARIDAD

1.ª Y la primera y esencial, que las contiene todas, es que la caridad es un amor divino infuso de amistad que une al hombre con Dios y, en virtud de esta unión, le connaturaliza y le transforma en El.

2.ª Por ser principio de unión con Dios, lo es de la vida divina del alma; y así, quien deja de amar a Dios deja de vivir de Dios [3], y quien le ama vive más o menos de El, según la medida de su amor.

3.ª Por esta misma razón, de ser la caridad la que une al hombre a su verdadero fin, que es Dios, en ella principalmente consiste la perfección divina del alma [4]

4.ª Y, aunque es cierto que a la perfección contribuyen también las otras virtudes, lo es en cuanto subordinan a la caridad la integridad de nuestra vida, es decir, en cuanto la caridad las utiliza para ordenar o elevar a Dios, único bien absoluto, la totalidad de la vida humana. Es, por tanto, verdadera virtud de virtudes.

5.ª Con razón dijo, pues, el Apóstol que la caridad debe ser preferida a todas las virtudes, como *vínculo de perfección* [5], ya que en ella todas se reúnen y a todas las moviliza según las exigencias de su bien divino.

6.ª Por consiguiente, el mérito de la vida sobrenatural consiste principalmente en la caridad, como en principio ordenador de nuestra actividad a Dios [6]. Las otras virtudes son meritorias en cuanto y en tanto que la caridad las vivifique. Se equivocan quienes piensan que el valor moral está principalmente en las obras y no en el amor

---

[1] 1 Cor. 13,13.
[2] 2-2 q.23 a.6-8.
[3] 1 Io. 3,14; cf. 1-2 q.72 a.5.
[4] Cf. 2-2 q.184 a.1.
[5] Col. 3,14.
[6] 1-2 q.114 a.4.

de la voluntad; porque, en primer lugar, la primera de las obras es el amor y, en segundo, el amor es el motor y el valorizador de todas las obras.

7.ª La caridad, por tanto, no sólo es el término de la perfección en cuanto unión con Dios, sino el verdadero camino o el gran medio de la perfección, puesto que su propia actuación es la más santificadora y puesto que, además, impera, y mueve, y valoriza la actuación de todas las virtudes.

8.ª Por eso, la caridad es la gran ley cristiana, que contiene como «primero y gran mandamiento» el amor de Dios, y, como «segundo y semejante», el amor del prójimo [7]. Porque *este mandato tenemos, que el que ame a Dios ame también a su hermano* [8]. A estos dos mandamientos se reduce toda la ley y los profetas [9]. Y así, la plenitud de la ley es el amor [10]. «Todo en la Iglesia—dirá San Francisco de Sales—es amor; todo vive en el amor, para el amor y del amor» [11].

2. La caridad y la moral cristiana

Todo esto equivale a decir que la caridad constituye la esencia misma de la moralidad cristiana. Esta moralidad consiste en la debida ordenación de la actividad humana a Dios como es en sí, es decir, como a fin o bienaventuranza sobrenatural del hombre.

Ahora bien, la actividad humana sobrenatural ordenada de suyo a Dios en sí mismo como bien esencial, es la de la caridad, es decir, el amor de la voluntad sobrenaturalizada por la caridad. Luego el orden moral sobrenatural consiste esencialmente en el amor.

Este orden moral sobrenatural, como el natural, abarca en mayor o menor grado la actuación entera del hombre. Pero, así como en el orden natural la moralidad, es decir, el bien o el mal del obrar humano, se da esencial y primariamente en la actuación racional de la voluntad, y participada secundariamente en los actos de las otras facultades en cuanto partícipes de la voluntariedad racional; así el orden o rectitud moral sobrenatural se da esencial y primariamente en la actuación propia de la caridad, voluntad sobrenatural del hombre, y secundaria y participadamente en los actos de las otras virtudes (perfectivas de las potencias humanas) en cuanto imperadas o informadas por la caridad. Así, pues, el orden moral, sobrenatural o cristiano, consiste esencialmente en la actividad de la caridad y participadamente en la actividad de las otras virtudes en cuanto ordenada a Dios por la caridad.

Precisa admirablemente esta doctrina el P. Ramírez: «La moralidad sobrenatural o divina, de que se ocupa de suyo y primariamente la teología moral, es la moralidad del acto elícito de la caridad respecto del mismo Dios, porque este acto es formal y sumamente ordenado, proporcionado, comensurado o adecuado al mismo Dios en cuanto Dios.

A la verdad, la deidad misma se incluye formalmente en el acto elícito de la caridad respecto de Dios, ya porque es su propio y for-

[7] Mt. 22,37-39.
[8] 1 Io. 4,21.
[9] Mt. 22,40.
[10] Rom. 13,10.
[11] *Tratado del amor de Dios* pról.: BAC (1954) p.17.

mal objeto, como de virtud formalmente teológica, ya porque la caridad es esencialmente amistad con Dios y, por ende, comunica con la vida propia de Dios y todo lo refiere a Dios como a propio fin por quien y para quien actúa, es decir, como a propio y principal sujeto, bajo el cual se comprende, secundariamente, el mismo amante caritativo. Y por este motivo compete a la caridad ordenar toda la actividad humana a la vida eterna, como a suprema conductora y reina de toda la vida sobrenatural; puesto que su acto propio es el primer principio inmanente de toda la ordenación sobrenatural hacia Dios. Y por esto la caridad es forma y vida de todas las virtudes y de sus actos, a los que comensura e introduce eficazmente en la vida eterna. Y esta modalidad e información caritativa es la última forma y perfección moral de los demás actos honestos o meramente saludables. Por tanto, esta formación y ordenación de las demás virtudes por la caridad las constituye formalmente en la moralidad estrictamente teológica, ya que el teólogo considera formalmente las virtudes y sus actos en cuanto son *meritorios* de vida eterna, como medios adecuados y proporcionados al fin» [12].

3. Trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral

De la esencialidad que la caridad tiene en la vida cristiana, se debe colegir la trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral. Podría decirse que, *formalmente*, la teología moral es la *ciencia de la caridad*.

Formalmente decimos, porque *materialmente* la teología moral debe estudiar y estudia todo el campo de la actividad humana, es decir, todas las modalidades de actos humanos morales o moralizables y sus respectivos principios.

El teólogo puede perderse fácilmente en la inmensidad de este bosque, no reparando más que en los árboles que tiene delante y contentándose con sus frutos, cuando debería recordar siempre que en el centro mismo de la arboleda de las virtudes está el árbol de la vida, que es la caridad, con cuyos frutos hay que mezclar todos los demás para que sean saludables.

En la distribución de la materia moral tiene la caridad su puesto y delimitación. Se estudia allí como una virtud más, y con la medida que requiere, su propia explicación teológica. Pero en esta explicación se establece *el principio moral universal de su principalidad jerárquica y de su información o influencia vital indispensable en todas las demás virtudes*. En sencilla comparación, diríamos que así como el corazón o el cerebro tienen su lugar y medida reducidos en el organismo humano, pero son órganos de órganos por su influencia vital, así la caridad tiene su situación y dimensión en el organismo teológico de las virtudes, pero es virtud de virtudes por cuanto las vivifica divinamente a todas.

Las exigencias metódicas hay que armonizarlas con la vigencia permanente de los principios universales. Es preciso estudiar virtud por virtud, con justa valoración de su peculiaridad. Todas tienen una parcela de bondad que es debido apreciar. Pero el aislamiento cien-

[12] *De hom. beatitudine* I (Madrid 1942) n.82-83 p.56-57. Cf. Urdánoz, O.P., *Suma Teol. Trat. de la bienaventuranza*: BAC (Madrid 1954) p.20.21.23.36.58.

tífico de las virtudes sólo se da en la mente y en los libros de los teólogos. En la realidad de la vida sobrenatural están vitalmente ligadas e interdependizadas, con mutuas influencias perfectivas, según la perfección de cada una. En la unidad de un acto psicológico pueden concentrarse una gran variedad de cualidades morales, por esta confluencia y superinformación de diversas virtudes. El acto es copropiedad de todas ellas, aunque más de las mayores. Esta interinfluencia de las virtudes es simple consecuencia de la interinfluencia psicológica de las facultades, y una y otras han sido advertidas y resaltadas insistentemente por el Angélico Doctor, por la importancia que tienen en la vida moral.

Importancia que, en el caso de las virtudes, proviene de la dependencia vital que unas tienen de otras, o, al menos, del enriquecimiento que sobreañade a un acto virtuoso la información de una virtud superior. «La obra de una virtud más noble—escribe Santo Tomás—es mejor y más meritoria. Por lo cual el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio en cuanto imperado por una virtud superior, que se lo apropia por su imperio...» [13] De este modo se ennoblecen y sobrevaloran los actos virtuosos, por ejemplo, de humildad, de abstinencia, de castidad, de limosna, de paciencia, etc., en cuanto animados por el espíritu de virtudes superiores, como la obediencia, la religión, la fe y, sobre todo, la caridad.

La sobreelevación caritativa de las virtudes no es sólo muy conveniente, sino imprescindible, pues sin ella no se da acto alguno perfectamente virtuoso [14]. El teólogo, por tanto, ha de tener siempre en cuenta, en el estudio de las virtudes, sus conexiones comunes o peculiares, pero, sobre todo, su conexión y subordinación a la caridad. Todos los tratados de las virtudes son minas de metales preciosos; pero el de la caridad es la única mina de oro. Y en el cielo sólo se admite lo que es de oro, o, al menos, sobredorado. En el cielo sólo cuenta el amor.

Las virtudes infusas tienen en la caridad la razón de su existencia y de su perfección. De su existencia, porque son infundidas en el hombre como auxiliares de la caridad en la ordenación plena de la vida humana a Dios [15]. De su perfección, porque la información de la caridad las levanta de su bien particular al bien absoluto divino [16].

Las mismas virtudes teologales de fe y esperanza, aunque pueden existir sin la caridad, no poseen sin ella perfecta condición de virtudes [17].

Todo esto demuestra que la teología de la caridad debe iluminar el estudio teológico de todas las demás virtudes y, por tanto, de los preceptos a ellas relativos y de los vicios que les son contrarios, es decir, de toda la teología moral. El tratado de la caridad es el verdadero núcleo vital de la moral cristiana. Con razón escribe el P. Ramírez: «Como la teología dogmática contempla las razones divinas sobrenaturales para creer y saber, así la teología moral consulta esas mismas razones para amar a Dios y obrar según El. Por lo cual, así como la teología dogmática es llamada *ciencia de la fe*, es decir, de

---

[13] 2-2 q.88 a.6 c.
[14] Cf. 1-2 q.65 a.2.4; 2-2 q.23 a.7
[15] Cf. 1-2 q.65 a.3 c et ad 1.
[16] Cf. 2-2 q.23 a.7 y 8. Cf. Noble, H. D., O.P.: *La charité* I p.371-381 (trad. franc. de la *Suma* [París 1950]).
[17] Cf. 1-2 q.64 a.4; 2-2 q.4 a.5.

las creencias, así la teología moral puede ser llamada *ciencia de la caridad*, es decir, de las obras, cuya forma moral o meritoria es la caridad» [18].

Tanta es la trascendencia del tratado teológico de la caridad.

4. Importancia del tratado de Santo Tomás

Muchas veces estudió Santo Tomás el tema de la caridad. Las cuestiones que le dedicó muy joven todavía en su *Comentario a las Sentencias* (1254-56) fueron ya eminentes [19]. Unos diez años más tarde (1266-69) trató algunos problemas importantes de la caridad en una «cuestión disputada». Por fin, unos cinco años después (1271-72) redactó en la Suma su teología definitiva de la caridad.

Las obras de Santo Tomás joven, quizás nos parecerían insuperables si no tuviéramos las de Santo Tomás provecto. Así, el Santo Tomás joven es una magnífica promesa del Santo Tomás mayor, y sus obras primeras, unos magníficos ensayos de sus obras definitivas. Eso es el *Comentario de las Sentencias* respecto de la Suma, y sus *distinciones* y *cuestiones* referentes a la caridad, respecto del presente tratado.

Este contiene, pues, la doctrina final del mayor de los teólogos sobre el mayor tema teológico moral. Luego, veremos el orden admirable con que está concebido y realizado. Pero desde ahora hay que resaltar como mérito del tratado la ordenación sapientísima que lo rige.

Consecuencia de este orden es la trabazón íntima de la doctrina, el nexo vital que enlaza las verdades entre sí y a todas con los grandes principios que las contienen e iluminan. Se cumple aquí lo que Ramírez admira en toda la Suma: «Se sumerge hasta lo más hondo de los problemas, buceando sus reconditeces más ocultas con una facilidad y agilidad pasmosas. Nada de titubeos, nada de saltos en el vacío, nada de pasos atrás. Montado sobre principios indiscutibles y evidentes, puestos al principio de cada tratado, de cada cuestión y de cada artículo, se lanza imperturbable al sondeo de las conclusiones, anudándolas fuertemente a sus principios, y sobre ellos vuelve a emerger, exhibiendo su presa a la luz del día, en un lenguaje todo sencillez y transparencia» [20].

Esta organización científica de la teología de la caridad la consigue Santo Tomás por el vigor de su genio filosófico, esto es, por la sabiduría filosófica que poseía, y que supo poner al servicio de la verdad revelada; en nuestro caso, al servicio de la verdad revelada de la divina caridad. Su aportación providencial al cristianismo fué este servicio de la fe con la más alta sabiduría de la razón humana.

La filosofía de este tratado es más bien aplicada. El santo Doctor es poco amigo de repetir doctrinas ya enseñadas, pero muy amigo de sacar de ellas nuevas consecuencias. Este tratado de la caridad es más bien consecuencial, pues los presupuestos que en él utiliza los justificó en tratados anteriores, como el *De homine*, *De ultimo fine*, *De beatitudine*, *De motivo voluntatis*, *De amore*, *De habitibus*, *De virtutibus*, *De gratia*, etc.

---

[18] *De hom. beatitud.* 1 p.61 n.95.
[19] *In Sent.* 3 d.27-32; *In Sent.* 1 d.17.
[20] *Intr. Gen. a la Suma:* BAC (Madrid 1947) p.198.

De la sabia combinación de estos elementos con los caracteres revelados de la caridad, deduce el Santo su naturaleza y sus condiciones y el puesto y función culminantes que le corresponde en la psicología y en la moral sobrenaturales.

Esta principalidad y universalidad moral de la caridad, ya proclamadas por el Apóstol, no sólo quedan justificadas en el sistema teológico tomista, sino que alcanzan en él la categoría de principio máximo, que debe orientar la moral y la espiritualidad cristiana. Toda ella ha de ser gracia y caridad. Siendo esto, será lo demás por añadidura.

Para saber más que los otros hay que esforzarse primero en aprender lo que ellos supieron. Santo Tomás nunca escribe por su cuenta sin escudriñar y sopesar previamente cuanto escribieron sus predecesores. De este modo, sus obras transmiten la sabiduría anterior, enriquecida por su genio sin igual.

Por lo demás, aborrece el eruditismo y sólo utiliza en cada caso, y con justa sobriedad, las fuentes mejores y más seleccionadas.

Podemos referirle al lector las citas explícitas de este tratado. Son las siguientes:

AGUSTIN, San:

«Confesiones» (ML 32,659)

q.24 a.10 ob.2
q.34 a.2 ad 3
q.36 a.3 ob.2

«De civitate Dei» (ML 41,13)

q.25 a.11 ob.3
a.7 ob.1
q.29 a.1 ob.1
a.2 sed contra
a.4 sed contra
q.30 a.3 c.
a.3 sed contra
a.1 c.
q.33 a.2 ob.3 et ad 3
a.3 ad 1
q.42 a.2 c.
q.43 a.7 ob.3
q.45 a.6 c.

«Enchiridion [ad Laurentium]» (ML 40,231)

q.25 a.8 ob.1
q.27 a.7 ob.2
q.34 a.4 sed contra

«De Trinitate» (ML 42,819)

q.23 a.2 ob.1
q.24 a.11 ob.1 et 2
q.25 a2 sed contra
q.27 a.4 ob.2
q.30 a.1 c.
q.36 a.3 ob.1
q.45 a.4 ob.3
a.1 ob.2 et 3
a.3 c

«De moribus Ecclesiae» (ML 32,1309)

q.23 a.3 sed contra et c.
a.4 ob.1
q.27 a.6 ob.2

«De vera religione» (ML 34,121)

q.46 a.2 ob.2
a.13 ob.1

«Contra Faustum» (ML 42,207)

q.39 a.1 sed contra
q.40 a.1 c.
q.43 a.1 ob.1

«De natura boni» (ML 42,551)

q.27 a.6 ob.1

«De unic. Bapt.» (ML 43,107)

q.39 a.3 ob.2

«De gratia Novi Testamenti» (ML 35,2207)

q.45 a.2 ob.1

«De [gratia et] libero arbitrio» (ML 44,881)

q.45 a.1 ob.1

«De correptione et gratia» (ML 44,915)

q.33 a.2 ad 1

«De dono perseverantiae» (ML 45,993)

q.24 a.11 c.

«De doctrina christiana» (ML 34,15)

q.23 a.2 sed contra
q.25 a.5 sed contra
a.6 sed contra
a.10 ob.1 et sed contra
a.11 ob.3
a.12 sed contra
q.26 a.3 sed contra
a.5 sed contra
a.6 ob.1 et 2
a.9 ad 3
q.27 a.3 sed contra
q.31 a.2 ob.1
a.3 sed contra
q.33 a.2 ad 4
q.44 a.2 ob.2
a.3 ad 1
a.5 c.

«Super Genesi ad litteram» (ML 34,245)

[De]...

q.24 a.10 ob.3
a.12 c.
q.27 a.6 ob.3 et c.

«De quaestionibus Evangelii» (ML 35,1321)

[Quaestiones Evangelistarum]

q.33 a.7 ad 1

«De sermone Domini in monte» (ML 34,1229)

q.24 a.11 c.
q.32 a.3 sed contra
q.33 a.5 c.
q.40 a.1 ad 2
q.43 a.8 c et ad 4
q.45 a.6 sed contra

«Contra Mendacium» (ML 40,487) [De]...

q.33 a.7 ob.2
q.40 a.3 ob.2

«De perfectione iustitiae [hominis]» (ML 44,291)

q.23 a.4 ob.3
q.44 a.6 sed contra et ad 3

«Contra Iulianum» (ML 44,641)

q.23 a.7 c.
q.24 a.11 ob.2

«Super Primam Canonicam Ioannis» (ML 35,1977)

q.24 a.8 sed contra
a.2 ad 3
a.9 sed contra
q.27 a.3 ob.3

«Octoginta trium quaest.» (ML 40,11) [De diversis quaestionibus 83 lib.]

q.24 a.8 ob.2
a.10 ob.2

«Super. Ioan.» (ML 351,1370) [Tractatus in Ioannis evangelium]

q.24 a.4 sed contra
q.25 a.12 ob.1

«Contra donatistas» (ML 43,107)

q.39 a.3 ob.1
a.4 ob.1

«In Regula» (ML 32,1377)

q.26 a.4 ad 3
q.33 a.4 sed contra
a.8 ob.4 et ad 1.3.4
q.34 a.6 ob.3

118 Epistola ad Diosc. (ML 33,439)

q.25 a.5 ad 2

78 Epistola ad Plebem Hipponensem. (ML 33,271)

q.33 a.7 c.

Contra Epistolam Parmeniani (ML 43,33)

q.43 a.7 ob.1

113 *De Verbo Domini* (ML 38,649)

q.32 a.7 sed contra et ad 1
a.8 sed contra
a.9 ob.2
q.33 a.2 sed contra et ad 4
a.7 sed contra et c.
a.8 ob.1
q.40 a.1 c.

[De civitate Dei] (ML 41)

De catechizandis rudibus (ML 40,309)

q.26 a.12 ob.1
q.27 a.1 ob.3

De cura pro mortuis agenda (ML 40,591) [De cura gerenda pro mortuis]

q.32 a.2 ad 1

138 *Sermo de puero centurionis* [Epist. ad Marcellinum] (ML 32)

q.40 a.1 sed contra

189 *Epistola ad Bonifacium* (ML 32)

q.40 a.1 ad 3
a.3 ob.2

Contra Manichaeos (ML 32)

q.40 a.1 ad 1

138 *Epistola ad Marcell.* (ML 32)

q.40 a.1 ad 2

Quaestiones in Heptateucum (ML 34,547)

q.40 a.1 c.
a.3 sed contra

28 *Epistola ad Hieronymum*

q.43 a.6 ad 2

AMBROSIO, San:

De officiis [ministrorum] (ML 16,25)

q.26 a.8 ob.2
a.9 ad 2
a.10 ob.1 et 2
a.10 ad 2 et 3
q.40 a.3 c.

«Sermones»: [serm. 81 dom. 8 post Pent.] (ML 17,625)

q.32 a.5 c. et ad 2
a.7 ob.3

De paradiso (ML 14,291)

q.39 a.1 ob.2
q.44 a.6 ob.2

Comentario sobre el Evangelio de San Lucas (ML 15,1607)

q.32 a.7 ad 1

In 1 Cor. (ML 17,47)

q.23 a.8 sed contra

Ordin. super Rom. 1,29 (ML 191,1335)

q.38 a.1 c.

Homilia 2 in Cant [= ORIGENES] (MG 13,64)

q.26 a.9 sed contra
a.10 c.

In 1 Tim. [= AMBROSIÁSTER] (ML 17,500)

q.32 a.8 ob.1
q.30 a.4 ob.2

ANONIMO:

De causis

q.23 a.6 ad 1
q.37 a.2 ad 3
q.45 a.3 ad 1

ARISTOTELES:

Topicos

q.24 a.1 ad 1 | q.32 a.3 c.

Metafisicos

q.24 a.7 ob.1
q.26 a.1 c. | q.45 a.1 c. et ad 1
a.5 ob.2
a.6 c.

Fisicos

q.23 a.7 c.
a.8 ob.3
q.24 a.5 sed contra et ad 1
a.7 ob.3 | q.25 a.3 c.
q.27 a.6 c.
q.43 a.1 ad 3
q.34 a.5 ad 1
q.44 a.4 ob.2 et 3

De caelo

q.23 a.3 ob.2 | q.24 a.9 ad 1

De generatione [et corruptione]

q.24 a.5 ob.1

De anima

q.24 a.1 ad 2

De generatione animalium

q.26 a.10 ob.1

Ethica [ad Nicomachum]

q.23 a.1 ob.1.2.3 et c.
a.3 ob.1 c. et ad 1
a.4 ad 1 et ad 2
a.5 ob.3 et c.
a.6 ad 1
a.7 ob.3
q.24 a.1 c. et ad 3
a.10 c.
q.25 a.1 ob.2
a.2 ob.3
a.3 c.
a.4 c. et ob.2
a.6 ob.5 et ad 2
a.7 c.
a.10 ob.3
q.26 a.2 ob.1
a.3 ob.1
a.5 ad 1
a.8 c.
a.9 ob.2 c. et ad 2
a.10 c.
a.11 ob.3
a.12 sed contra et c. | q.27 a.1 ob.2 sed contra et c
a.2 ob.3 sed contra et c
a.8 ob.3
q.29 a.3 c. et ad 2
q.30 a.2 ob.1 et c.
a.3 ob.1.2.4
a.4 ob.3
q.31 a.1 sed contra
a.3 ad 3 et ad 4
a.4 ob.1
q.32 a.1 ob.3
a.6 ob.2
a.7 ob.2
q.33 a.1 ob.2 et ad 2
a.2 c.
q.34 a.2 sed contra
q.35 a.1 ob.1
a.4 ad 2
q.39 a.2 ob.2 et 3
q.42 a.2 ad 3
q.43 a.3 ob.2
q.44 a.7 ob.2
q.45 a.1 ad 2

Politica

q.27 a.6 c.
q.40 a.2 c. | q.42 a.2 ad 3

Rhetorica

q.26 a.6 ob.3
q.27 a.2 ob.1
q.30 a.1 ob.2.3 et c.
a.2 ob.2.3. c. et ad 2
a.3 ad 4 | q.34 a.6 ob.2
q.36 a.1 ob.2.3.4 et c.
a.2 c.
a.3 ob.3 et ad 3
a.4 ob.1

BASILIO, San:

Hom. super Lc. 12,18 ss. (MG 31,275)

q.32 a.5 ad 2

BERNARDO, San:

De diligendo Deum (ML 182,973)

q.27 a.6 sed contra

CASIANO, Juan:

De institutis monasteriorum

[De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis] (ML 49,53)

q.35 a.1 ob.2.3 et 4
a.3 ob.3
a.4 ad 3 | q.36 a.4 ad 1

CRISOSTOMO, San Juan:

90 *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo* (MG 57,21)

q.33 a.5 c.
a.8 ad 3 | q.34 a.4 sed contra
q.44 a.5 c.

De compunatione (MG 47,393)

q.27 a.8 ad 1

CICERON:

De amicitia

q.29 a.3 c.

Rhetorica ad Herenn.

q.38 a.1 c.

CIPRIANO, San:

Epistola 52, *ad Antoniam* (ML 4,191)

q.39 a.3 sed contra

DAMASCENO, San Juan:

De fide orthodoxa (MG 194,932)

q.30 a.1 sed contra
q.34 a.3 ob.3
q.35 a.1 ob.1 et c. | q.36 a.1 sed contra
a.2 ob.2

DIONISIO Areopagita:

De divinis nominibus (MG 3,586)

q.24 a.2 ad 1
q.25 a.4 c.
a.7 ob.3
a.11 ob.1
q.27 a.4 c.
a.5 ob.2.
q.29 a.1 ob.1
a.2 ob.1, sed contra et ad 1
a.3 ad 3 | q.31 a.1 ad 1.
q.33 a.4 c.
q.34 a.1 ob.1 et 3
q.45 a.2 c.

De caelesti hierarchia (MG 3,9)
q.31 a.3 c.

Epistola 8, ad Demophilum (MG 3,1065)
q.45 a.5 ad 2

GENNADIUS:

De Eccles. dogmat. (ML 58,979)
q.32 a.8 ad 1

GLOSA

(ord.)

Phil.	3,12	q.24 a.7 sed contra
Rom.	1,29	q.36 a.1 ad 1
Ps.	106,18	q.35 a.1 c.
Prov.	9,8	q.33 a.6 sed contra
Mt.	18,15	q.33 a.1 ob.1
Gal.	2,14	q.33 a.4 ad 2
Mt.	5,44	q.25 a.9 sed contra
Phil.	3,12	q.24 a.8 ad 1

(inter.)

Mt.	22,37	q.44 a.5 c.
Mt.	18,8	q.43 a.1 ob.1
2 Cor.	12,20	q.42 a.1 c., a.2 ob.1
2 Cor.	8,13	q.32 a.10 ad 3
1 Cor.	13,3	q.32 a.10 c.
Gal.	2,11	q.33 a.4 ob.2
Mt.	1,2	q.25 a.1 ob.3, q.24 a.2 ad 3.

GRACIANO:

Decreto de

q.32 a.5 ad 2 | q.33 a.5 ob.3

GREGORIO, San:

Morales (ML 75,509)

q.33 a.4 ob.3
q.34 a.2 ad 3 et ad 3, a.5 sed contra, a.6 sed contra
q.35 a.2 sed contra, a.4 ob.2 sed contra, et ad 3
q.36 a.1 ob.1 et ad 3, a.2 ob.4 c., a.4 ob.2,3 sed contra et ad 1,2
q.37 a.2 sed contra
q.38 a.2 ob.2, sed contra
q.41 a.2 ob.4, sed contra
q.42 a.1 ob.3
q.43 a.8 c.
q.45 a.2 sed contra, a.3 ob.3, a.5 ob.3
q.46 a.1 ob.4 sed contra et ad 4, a.3 ob.1,2 et ad 1

Homil. in Evangelium (ML. 76,1075)

30	:	q.24 a.11 ob.3
17	:	q.25 a.4 ob.1
30	:	q.25 a.6 ob.2, a.9 ob.3
2	:	q.26 a.2 ad 1
30	:	q.26 a.8 ob.3
11	:	q.27 a.3 ob.1
31	:	q.28 a.2 ob.2
34	:	q.30 a.1 ad 1
35	:	q.30 a.2 ad 3
9	:	q.32 a.2 sed contra
14	:	q.40 a.2 ob.1
17	:	q.44 a.3 c.

Super Ezech. (ML 76,785)
q.43 a.7 sed contra

Reg. Pastor. (ML 77,51)
q.24 a.6 ob.3

GREGORIO NISENO:

De hominis opificio (MG 44,145)
q.44 a.5 c.

GUILLERMO, abad de San Teodorico:

De natura et dignitate amoris (ML 184,379)
q.24 a.12 ob.2

FRONTINI:

Strategematum
q.40 a.3 c.

HORACIO:

Epistola
q.23 a.7 c.

ISIDORO, San:

Etimologias (ML. 82,73)

q.39 a.1 c. | q.43 a.1 ob.1
q.41 a.1 ob.1 | q.46 a.1 ob.4 c.

De summo Bono (ML 83,704)

q.33 a.5 sed contra | q.36 a.4 ad 1
q.35 a.4 ob.3

Quaest. in Vet. Test. (ML 83,366) [De Veteri et Novo Testamento Quaestiones]
q.35 a.4 ob.3

JERONIMO, San:

Super Ezech. (ML 25,462)
q.26 a.10 sed contra

Super Matthaeum (ML 26,15)

q.32 a.2 c., q.33 a.5 c., a.7 c., a.8 ad 3
q.37 a.2 ob.3
q.43 a.3 ob.4, a.5 sed contra, a.4 ob.2, a.2 ob.2, a.1 c. et sed contra

Comment. in Ezechielem (ML 25,15)
q.26 a.12 ob.3

In epist. ad Gal. (ML 26,331)
ad Tit. 3,10 | q.39 a.1 ad 3
a.2 sed contra

Ad Laetam, de instruo. filiae (ML 22,871)
q.56 a.2 ob.1

Epistola ad Paulinum (ML 22,540)
q.23 a.1 ob.3

Epistola 167 [*ad Hieronymum*= =AGUSTIN] (ML 33,739)
[ad Hieron.] (ML 30,32)
q.23 a.4 ob.1

Homilia 7 *in Ios.*=[ORIGENES] (MG 12,861)
q.33 a.3 ob.1

Symb. explan. ad Damas. = =[PELAGII inter Opp. Hieron.] ML 30,32)
q.33 a.2 ob.1

In Expos. Cathol. Fid.=[PELAGII inter Opp. Hieron.] (ML 45,1718)
q.44 a.6 ob.1

In quadam Epistola=[VEGETIUS: «Instit. rei milit.»]
q.40 a.1 ad 4

LEON MAGNO, San:
Sermón 60 *De Passione* (ML 54,117)
q.24 a.12 ob.2

LOMBARDO, Pedro:
Sentencias
q.23 a.2 c. | q.24 a.3 ad 3

MAXIMUS VALERIUS:
Fact. et dict. memorab.
q.26 a.8 ob.1

ORIGENES:
Peri-Archon (MG 11,116)
q.24 a.12 ob.1

PELAGIO:
Epistola Victori et Pancratio
q.39 a.1 ob.1

RABANO MAURO:
De Ecclesiastica disciplina (ML 108,293)
q.35 a.1 c.

SALISBURI, Juan de:
Vita beati Thomae Cantuariensis
q.43 a.8 sed contra

SALUSTIO:
Catilina
q.30 a.3 ob.1 | q.32 a.3 ad 2

URBANO, Papa:
In cono. Placent.
q.39 a.3 ob.3

II. Lugar, contenido y orden del tratado

1. Lugar del tratado

Es propio del sabio descubrir el orden de la verdad y establecerlo en su estudio y declaración. Por ello es propísimo el orden del teólogo, que, como tal, debe ser el más eminente de los sabios, ya que la teología «es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas» [21]. Nada extraño, según esto, que la obra teológica suprema, que es la Suma Teológica, escrita por el sumo teólogo del cristianismo, que es Santo Tomás, sea ordenadísima. Todo en esta obra, como en la de Dios, que la inspira, está dispuesto con número, peso y medida. El lector conoce ya el ordenamiento general de la Suma y de sus tres grandes partes, y el particular de los tratados expuestos en esta edición.

Este de la caridad es el tercero de la moral especial o *Secunda Secundae*, después del de la fe y del de la esperanza.

[21] I q.1 a.6 c.

Precede el estudio de estas virtudes al de las cardinales y sus derivadas porque las teologales son las que relacionan al hombre con Dios como fin sobrenatural, y las morales son auxiliares de ellas en el ordenamiento a este fin de toda la vida humana [22].

Y antepone Santo Tomás el estudio de la fe y de la esperanza al de la caridad porque, si bien ésta es primera en perfección, no lo es en generación o existencia, pues presupone a las otras dos, como enseña el mismo Santo Tomás: «Hay un doble orden, a saber, de generación y de perfección. En el de generación, en que la materia es anterior a la forma y lo imperfecto a lo perfecto, la fe, en un mismo y único sujeto, antecede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, en cuanto a sus actos, ya que los hábitos se infunden a la vez. Porque no puede el movimiento apetitivo de esperanza o de amor tender a cosa alguna que no haya sido aprehendida por el sentido o la inteligencia. Y la inteligencia aprehende lo que espera y ama por la fe. Por esto, es preciso que, en este orden de generación, la fe preceda a la esperanza y a la caridad. Semejantemente, el hombre ama una cosa porque la percibe como bien para sí. Mas, por lo mismo que espera conseguir un bien de alguien, estima que éste, en quien espera, es también un bien suyo. Y así, por el hecho de tener esperanza en alguien, se comienza a amarle. Por tanto, en orden de generación y en cuanto a los actos, la esperanza precede a la caridad. En cambio, en orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, pues tanto la una como la otra son informadas por la caridad y reciben de ella la perfección de virtud. En este sentido, la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, pues de todas es *forma*» [23].

Santo Tomás, en el estudio de las virtudes teologales, se atiene al orden real existente entre ellas. La fe y la esperanza preparan en el alma la posesión de la caridad, máxima comunicación divina que une al hombre con Dios y en algún modo le transforma en El, como dice el mismo Angélico Doctor [24]. La caridad es la culminación de la vida divina en el alma, y el tratado de la caridad la culminación de la teología moral. Es la altura que le corresponde, en la que el teólogo debe instalarse, y de la que no debe descender si no es para elevar hacia ella toda la vida moral inferior. Ya dijimos que el estudio de las otras virtudes que se reparten el campo de la vida moral humana debe estar iluminado por las luces sublimes de la caridad, que, guiada de la fe, adentra el corazón humano en el corazón mismo de Dios. Santo Tomás corona el tratado de la caridad con el estudio del don de sabiduría, que recibe sus altísimas claridades de las vivencias entrañables del amor [25]. El don de sabiduría es el fuego de la caridad convertido en luz. Sólo después de esta enseñanza da paso Santo Tomás al estudio de las virtudes morales, que ayudan a la caridad a concentrar en Dios todo el afecto del hombre.

2. Contenido del tratado

En este tratado sigue Santo Tomás el método compendioso que se propuso, de estudiar con la virtud el don correspondiente, los vicios opuestos y los preceptos relativos. Así la moral se reduce, como es

[22] Cf. 1-2 q.62 a.1 et 3.
[23] 1-2 q.62 a.4.
[24] 1-2 q.62 a.3.
[25] Cf. 2-2 q.45 a.2.

debido, al estudio de las virtudes, es decir, del bien que el hombre debe realizar. Que no es la vida humana para evitar y librarse del mal, sino para obrar y conseguir el bien.

Indicaremos el contenido general del tratado, cuyo orden de problemas ponderaremos luego. Santo Tomás advierte expresamente [26] que lo divide en *dos secciones:* la caridad misma y el don de sabiduría que le corresponde. En la primera sección estudia el Santo: 1.º La caridad en sí y en su sujeto. 2.º El objeto y el orden de la caridad. 3.º El acto principal y los actos consiguientes de la caridad. 4.º Los vicios opuestos a la caridad y a sus actos y efectos. 5.º Los preceptos de la caridad.

En la segunda sección estudia Santo Tomás: 1.º El don de sabiduría. 2.º El vicio opuesto.

3. Ordenamiento del tratado

Si en los grandes capítulos del tratado se atiene Santo Tomás a su plan general, se advierte, en cambio, que en su distribución varía el orden observado respecto de las otras virtudes.

Y lo primero que choca es su decisión de no estudiar el don de sabiduría inmediatamente después de la virtud y antes de los vicios y preceptos, sino al final y en sección propia. ¿Por qué lo hizo así?

Juan de Santo Tomás encuentra la explicación muy sencilla: «Trata primero de la misma caridad y de los vicios opuestos, antes que del don correspondiente, porque siendo muchas las virtudes y efectos procedentes de la caridad y muchos los vicios a ellos contrarios, le era debido tratar de estos vicios, así como de dichas virtudes, antes que del don» [27].

El P. Tascón [28] sospecha una razón más profunda, que sería la naturaleza intelectual del don. Aunque perfectivo principalmente de la caridad, el don de sabiduría es un don intelectual. Sí, por su correspondencia a la caridad, debe ir a su lado, por su condición intelectual no puede ser reducido del todo al ámbito de la caridad. Su lugar propio no está, pues, en ella, sino luego de ella. Recordemos que, según el santo Doctor, «los cuatro dones intelectuales se ordenan al conocimiento sobrenatural que poseemos por la fe» [29]. A la sabiduría le pertenece en este conocimiento «el juicio recto acerca de las realidades divinas» [30]. Es, pues, perfectivo de la fe. Pero, como observará luego el santo Maestro, a la sabiduría le incumbe «el conocimiento de las mismas *realidades creídas* en sí mismas, por cierta unión con ellas. Por esto, el don de sabiduría *corresponde más bien a la caridad*, que une la mente humana con Dios» [31].

El estudio de este don debía ir, pues, unido al de la caridad, pero situándolo de tal forma que no sólo se complementara a la caridad, sino a las otras virtudes teológicas. Su puesto era el que ocupa, que es el último capítulo del tratado de estas virtudes. Así tiene en la ciencia

---

[26] Prolog. q.23.

[27] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.V. La cita es de la *Isagoge ad D. Thom. doctrinam*, del *Cursus Theologicus*.

[28] Tascón, O.P., *Lugar que ocupa el don de sabiduría en la Teol. Moral tomista:* «Vida Sobrenatural» 41 (1941) 161-175.

[29] 2-2 q.8 a.6 c.

[30] Ibid.

[31] 3-2 q.9 a.2 ad 1.

teologal el puesto cimero que también tiene en la vida de las almas.

Tampoco en el estudio de la misma caridad se somete el Santo al orden por él establecido en el estudio de la fe, y que parece insuperable: objeto, acto, hábito, etc. Aquí comienza por la caridad en sí misma: *De ipsa caritate secundum se*. De seguro que el cambio no carece de razón, aunque no sea fácil de adivinar.

El P. Ramírez [32] cree que el Santo antepuso a la ventaja lógica la conveniencia práctica de establecer como punto de partida la condición de hábito y virtud en la caridad, que era comúnmente negada por los autores de aquel tiempo.

El P. Merkelbach razona así el orden seguido por el Angélico: «De ordinario, en las otras virtudes, conocido el objeto, se conoce el acto, y por el acto el hábito; pero en la caridad el hábito es más claro que el objeto y que el acto: porque siendo muchos y diversos los amores que pueden referirse, bajo diversa razón, al mismo objeto, hay que determinar qué clase de amor es la caridad antes de determinar la razón formal con que considera el objeto y los actos con que lo alcanza. Por eso este tratado empieza por el hábito» [33].

Juan de Santo Tomás piensa que el gran Maestro, al comenzar por determinar la condición de la virtud, comenzó en realidad determinando su objeto formal. A su juicio, Santo Tomás «explica la naturaleza o esencia de la caridad por sus cuatro causas: formal, final, eficiente y material, o subjetiva. Después explica lo que es más extrínseco a la caridad, como los objetos materiales sobre que versa, o los actos y efectos que obra.

Así, pues, en las dos primeras cuestiones (23 y 24) explica la esencia de la caridad por sus causas. Y primeramente las causas interiores, que son la formal y la final, ya que en la caridad el fin y el objeto coinciden, pues tiene por objeto inmediato al mismo Dios.

Y como Dios es objeto formal de la caridad, no como quiera, sino como término de la *amistad*, parte en el *primer artículo* del mismo objeto especificante, es decir, de que *la caridad es una amistad*, un amor, que mira a Dios como amigo; la amistad que puede y debe darse respecto del último fin, de modo que todo sea y se haga por El«

Partiendo de esta elevadísima razón especificante, discurre en los artículos siguientes» [34].

Nos parece que esta interpretación ha sorprendido la intención del Santo, que supo unir genialmente la conveniencia de comenzar por la virtud con la necesidad de señalar desde el principio su objeto formal.

Además de la conveniencia, advertida por Ramírez, de resolver ante todo el problema previo entonces planteado de la naturaleza entitativa y moral de la caridad, se da la conveniencia metódica de asentar cuanto antes el gran principio que ilumina todo el tratado, y que es precisamente el fijado en el primer artículo: *La caridad es una amistad del hombre con Dios, fundada sobre la comunicación de la bienaventuranza divina.*

Induce también a pensar que el Santo intentó establecer en el primer artículo el objeto formal de la caridad, el hecho de que no dedica ninguna otra cuestión o artículo a establecerlo. La cuestión 25, *De objecto caritatis*, da por supuesto el objeto formal de la caridad y estudia su objeto material o extensivo, como se ve ya por el título

[32] *De essentia caritatis* (apuntes escolares)
[33] *Summa Theol. Mor.* I n.851.
[34] *De Caritate* (ed. Québec) p.4-5.

del primer artículo: «Si la dilección de la caridad se reduce a Dios o se extiende también al prójimo».

Por último, superando la disonancia material del título de las cuestiones, cabe apreciar la profunda coincidencia entre el problema del primer artículo del tratado de la fe: «Si el objeto de la fe es la verdad primera», y el del primer artículo del tratado de la caridad: «Si la caridad es amistad (con Dios). En uno y en otro se relaciona la virtud con Dios como objeto inmediato: allí, *como primera verdad creída;* aquí, *como suprema bondad amistosamente amada.*

Estudiada la caridad a la luz de sus causas formal y final, como amor amistoso de Dios en sí mismo, la estudia el Santo en la cuestión 24 por relación a sus causas cuasimaterial y eficiente, esto es, de su objeto psicológico, en el que radica y crece, y de la causalidad divina que la infunde y aumenta. La unión del estudio de ambas causas la justifica así Contenson: «Bajo el título de *Sujeto de la caridad,* trata también Santo Tomás de su causa eficiente, aumento y disminución; porque, no siendo la voluntad sujeto de la gracia por potencia natural, sino obediencial, no procedía que el perspicacísimo Doctor explicara la recepción de la caridad en la potencia obediencial sin asignar su infusión por la causa eficiente sobrenatural. Y, pues, la caridad se aumenta, disminuye y pierde en su sujeto, óptimamente decidió tratar también del aumento, disminución y pérdida bajo el mismo título» [38].

Declarada la naturaleza de la caridad por sus cuatro causas, pasa a estudiar Santo Tomás el campo de la actividad caritativa y las variedades de esta actividad, es decir, el objeto material o extensivo de la caridad y sus actos y efectos.

Respecto del objeto, determina las cosas que han de ser amadas con el amor divino de la caridad en la cuestión 25 y el orden o grado en que deben ser amadas, en la cuestión 26.

Respecto de la actividad caritativa, estudia en primer término Santo Tomás el *acto principal,* que es la dilección (q.27), y luego los *actos o efectos consiguientes,* ya internos, ya externos.

Los internos son el *gozo* (q.28), la *paz* (q.29) y la *misericordia* (q.30).

Los externos son la beneficencia (q.31), la limosna (q.32) y la corrección fraterna, que es una especial y muy importante limosna o misericordia (q.33).

Y aquí termina el estudio positivo de la caridad y empieza el negativo, es decir, el de los *vicios contrarios* a la caridad.

Entre ellos, uno es opuesto al acto principal de la caridad, que es el *odio* (q.34), y otros opuestos a los actos o efectos consiguientes.

El gozo de la caridad puede ser del bien de Dios y del bien del prójimo. Al primero se opone la *acidia* (q.35); al segundo se opone la *envidia* (q.36).

La paz se puede quebrantar de corazón, de palabra y de obra. De corazón, por la *discordia* (q.37); de palabra, por la *contención* (q.38); de obra, por el *cisma* (q.39), la *guerra* (q.40), la *riña* (q.41) y la *sedición* (q.42).

Contra la beneficencia caben muchas *injusticias,* cuya consideración no es de este lugar. Pero particularmente contraría a la caridad por este capítulo el *escándalo* (q.43).

Terminado el estudio de los vicios contrarios a la caridad, sólo que-

---

[38] *Theologia mentis et cordis. De caritate* (ed. Venecia 1790) p.487.

dan por declarar en esta primera sección los *preceptos divinos* referentes a esta virtud. Y esto hace Santo Tomás en la cuestión 44.

En sección aparte, por la *razón* arriba investigada, estudia Santo Tomás el *don de sabiduría*, ordenado principalmente al perfeccionamiento de la caridad. Dos solas cuestiones contiene esta sección: una amplia, acerca del don, que es la 45, y otra breve, sobre el vicio de la necedad, contraria a la sabiduría, que es la 46. Es la última del gran tratado de la caridad, cuya ordenación general acabamos de proponer. El lector podrá verla resumida en el *esquema de la página siguiente*.

III. Nuestras introducciones

A continuación de esta introducción general interpondremos otras especiales a las diversas cuestiones, cuya índole debemos aclarar para orientación del lector.

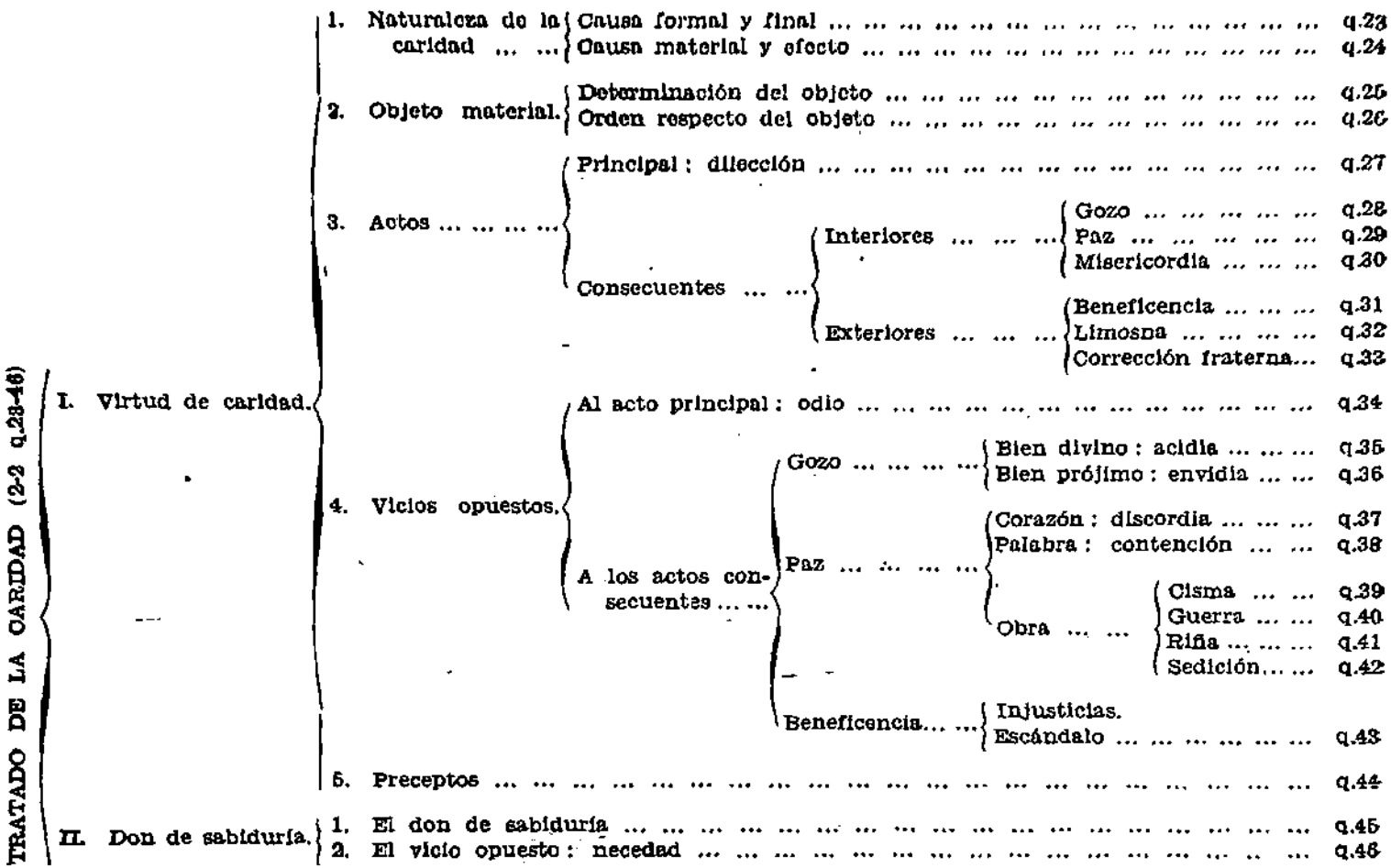
La finalidad de estas introducciones es facilitar a quien lo necesite la inteligencia del pensamiento de Santo Tomás. No se quejen de que no les enseñemos nada quienes saben tanto o más que nosotros, pues no las escribimos para ellos. Acudan si quieren a los grandes comentarios.

Las dimensiones del nuestro no las fijamos nosotros, sino los editores.

Sin embargo, nuestras notas, para ser justas, han de ser desiguales, pues lo es la naturaleza y la importancia de las cuestiones. Aun con esta equitativa desigualdad, resultarán muchas de ellas escasas.

Y no será esta insuficiencia cuantitativa la mayor. Los grandes autores han ponderado la dificultad de este sumo tema del amor divino. Con mayor razón la ponderaríamos los pequeños.

Ellos—y entre ellos el mismo Santo Tomás—han advertido también que no es dado entender bien este sacro amor sin poseerlo. La sabiduría de la caridad la inspira Dios desde el corazón. El se la conceda al lector, como se la concedió al Angélico Maestro, y con ella penetrará mejor que con nuestras pequeñas luces en las admirables profundidades de su teología de la caridad.


TRATADO DE LA CARIDAD (2-2 q.23-46)
I. Virtud de caridad.
1. Naturaleza de la caridad ... ...
Causa formal y final ... q.23
Causa material y efecto ... q.24
2. Objeto material.
Determinación del objeto ... q.25
Orden respecto del objeto ... q.26
3. Actos ... ...
Principal: dilección ... q.27
Consecuentes ... ...
Interiores ... ...
Gozo ... q.28
Paz ... q.29
Misericordia ... q.30
Exteriores ... ...
Beneficencia ... q.31
Limosna ... q.32
Corrección fraterna... q.33
4. Vicios opuestos.
Al acto principal: odio ... q.34
A los actos consecuentes ... ...
Gozo ... ...
Bien divino: acidia ... q.35
Bien prójimo: envidia ... q.36
Paz ... ...
Corazón: discordia ... q.37
Palabra: contención ... q.38
Obra ... ...
Cisma ... q.39
Guerra ... q.40
Riña ... q.41
Sedición... q.42
Beneficencia... ...
Injusticias.
Escándalo ... q.43
5. Preceptos ... q.44
II. Don de sabiduría.
1. El don de sabiduría ... q.45
2. El vicio opuesto: necedad ... q.46

B I B L I O G R A F I A*

ALCAYDE VILAR, F., *La amistad en Juan Luis Vives:* «Litoral» 9 (1954) 87-100.

ANDRZEJEWSKI, L., *De virtute misericordiae. Studium theologicum speculativo-practicum* (Fribourg, Sieradz, 1937) p.95.

ARINTERO, Juan G., O. P., *Evolución mística* 3.ª ed. (Salamanca 1930). — *Las escalas de amor* (Salamanca 1926).

BALDUCELLI, R., *Il concetto teologico de carità attroverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali de 1 Cor. 13* (Roma 1951).

BÁÑEZ, *Com. in 2-2.*

BARRA, G., *La carità della serenità:* «Rivista di Vita Spirituelle» 11 (1957) 160-173.

BARTELS, H., *Eenheid en Verlheid van het zedelijk Goede:* «Verkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland» (Hilversum 1953) p.80-89.

BEZZINA, E., O. P., *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Neapoli, D'Auria, 1952) p.220.

BILLOT, *De virtutibus infusis* (Romae 1928).

BOGLIOLO, L., *La metafisica tomista dell'amor di Dio. Luce intellettual piena d'amore:* «Salesium» (Torino) 15 (1953) 613-630.

BOLGENI, V., *Della carità o amor di Dio* (Roma 1778).

BOVER, J. M., S. I., *La Teología de San Pablo* (BAC, Madrid 1946).

BRACALONI, L., O. F. M., *La carità caposaldo della spiritualità francescana e cristiana:* «Studi Francescani» 27 (1930) 357-380.

BREN, H., O. F. M., *De sociali ligatione superflui:* «Antonianum» 22 (1947) 46-64.

BROGLIE, G. DE, S. I., article «*Charité*» *(essai d'une synthèse doctrinale):* «Dictionnaire de Spiritualité» (Paris 1940) fasc.9 col.661-691.

BUCKLER, R., O. P., *The perfection of man by charity* (London, Blackfriars Public, 1954) IX+235 págs.

CARPENTIER, R., *Vers une morale de la charité:* «Gregorianum» 34 (1953) 32-55.

CARRIER, H., S. I., *La «caritas discreta» et les Exercices spirituels:* «Sciences Ecclésiastiques» 8 (1956) 171-203.

CATHERINET, F. M., *Conformité à la volonté de Dieu:* «Dictionnaire de Spiritualité» (Paris 1949) fasc.12 col.1441-1469.

CAIETANUS, *In 2-2.*

CIAPPI, L., O. P., *La solidarietà: legge di natura ed di grazia:* «Sapienza» 5 (1952) 121-140.225-241.

COCONIER, M. TH., O. P., *La charité d'après saint Thomas d'Aquin:* «Revue Thomiste» 12 (1904) 641-660; 14 (1906) 5-31; 15 (1907) 1-17.

---

* Nuestra bibliografía no pretende ser completa, sino recoger el temario moderno que pueda orientar al lector sobre el movimiento teológico referente a la caridad. De los teólogos clásicos reseñamos muy pocos, por la facilidad de hallarlos en otras notas bibliográficas.

COLOSIO, I., O. P., *I sofismi dell'accidia:* «Rivista di Ascetica e Mistica» 2 (1957) 495-511.
— *Como nasce l'accidia:* «Rivista di Ascetica e Mistica» 2 (1957) 266-287.
COMBES, G., *La charité d'après saint Augustin* (Paris 1934).
CONDIT, A., *The Increase of charity:* «The Thomist» (Washington) 17 (1954) 367-386.
CONTENSON, *Theologia mentis et cordis* (Venecia 1790).
COSTELLO, J. A., S. M., *Moral obligation of fraternal correction (Cath. Univ., Stud. in S. Theol., II 27)* (Washington, Catholic. Univ., 1949) VIII+134 págs.
DALLAIRE, J.-P., S. I., *L'abnégation est dans la charité:* «Sciences Ecclésiastiques» (Montréal) 3 (1950) 67-87.
DAVY, M. M., *Un traité de l'amour du XIIe siècle: Pierre de Blois* (París 1932).
DE LANGUEN-WENDELS, P., *La paix selon la conception chrétienne:* «Revue Thomiste» 44 (1938) 40-86.
DE LETTER, P., S. I., *Hope and charity in St. Thomas:* «The Thomist» (Washington) 13 (1950) 204-248; 325-352.
DEMAN, TH., O. P., *Eudémonisme et charité en théologie morale:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953) 41-57.
— *La charité fraternelle comme forme des vertus:* «La Vie Spirituelle» 74 (1946) 391-404.
— *La valeur sanctifiante de la charité fraternelle:* «La Vie Spirituelle» 73 (1945) 266-288.
— *Ceux que nous devons d'abord aimer:* «La Vie Spirituelle» 75 (1946) 678-709.
DOCKX, I., *L'amitié divine:* «Orientations Religieuses et Intellectuelles» (1936).
DUBLANCHY, E., *Charité:* «Dictionnaire de Théologie Catholique» (Paris 1905) t.2 col.2217-2266.
DUMEIGE, G., *Ives: Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor: Les quatre degrés de la violente charité.* Texte critique avec introduction, traduction et notes, publié par... (Paris, Librairie Philosophique, 1955) 206 págs.
FALANGA, A. J., C. M., *Charity the Form of the Virtues according to Saint Thomas (Cath. Univ., II 18)* (Washington, Catholic. Univ., 1948) XVI+263 págs.
FARGES, J., et VILLER, M., *La charité chez les Pères:* «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique» (Paris 1953) t.2 col.523-569.
GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MAGDALEINE, *De unione animae cum Deo per charitatem perfectam secundum D. Thomam et S. Ioannem a Cruce:* «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» (Romae) 2 (1935) 120-139.
GARDEIL, H. D., O. P., *La charité*, III (q.34-46 de la trad. francesa de la *Suma Teológica*, París 1957).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De virtutibus theologicis* (Turín 1948).
— *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas:* «Angelicum» 9 (1929) 83-124.
— *La carità perfetta e le beatitudini:* «Vita Cristiana» 10 (1938) 11-27.
— *La charité parfaite et les béatitudes:* «La Vie Spirituelle» 46 (1936) 5-20.
GEIGER, L.-B., O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1952).

GIERS, J., *Gerechtigkeit und Liebe. Die grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. Abhandlungen aus Ethik und Moral* 16 (Düsseldorf, Mosella-Verlag. 1941) 244 págs.
GILLEMAN, G., S. I., *Le primat de la charité en théologie morale* 2.ª ed. (Paris, Desclée de Brouwer, 1954) X+373 págs.
GILLON, L.-B., O. P., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* «Angelicum» 25 (1948) 3-17.
GRAMMATICO, A., O. C., *L'ordine etico in funzione della carità:* «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» 2 (1945) 229-238.
GRANERO, J. M., S. I., *La pereza espiritual:* «Manresa» 29 (1957) 267-269.
GRÜNHUT, L., *Eros und Agape* (Leipzig 1931).
GUERRERO, E., S. I., *La caridad en la crítica. A propósito de un discurso del Papa:* «Razón y Fe» 154 (1956) 92-101.
GUITTON, J., *Essai sur l'amour humain* (Paris 1948).
HERIS, CH.-V., O. P., *Spiritualité de l'amour* (Paris, E. Siloë, 1952) X+344 págs.
— *L'amour virginal:* «La Vie Spirituelle» 84 (1951) 45-69.
— *La perfection de la charité:* «La Vie Spirituelle» 82 (1950) 395-418.
JOHANN, R., S. I., *A Meditation on Friendship:* «The Modern Schoolman» (St. Louis Miss.) 25 (1948) 126-131.
IOANNES A S. THOMA, *De caritate* (Québec 1953).
KLEIN, J., *Die charitaslehre des Johannes Duns Skotus:* «Franziskanische Studien» (Münster I. W. 1926).
KNABENBAUER, J., *Charitas:* «M. Hagen: Lexicon Biblicon» (Parisiis 1905).
LABOURDETTE, M.-M., O. P., *La loi de perfection:* «Revue Thomiste» 46 (1946) 533-539.
LACROIX, J., *Justice et charité:* «Lumière et Vie» 8 (1953) 79-93.
LANDGRAF, A., *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12 und beginnenden 13. Jahrhunderts:* «Gregorianum» 24 (1943) 48-61; 327-346.
LAVAUD, B., O. P., *Amour et perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales* (Lyón. ed. de l'Abeille. 1942) 204 págs.
LEMONNYER, A., O. P., *Amour interessé et pur amour:* «La Vie Spirituelle» 58 (1939) 132-145.
— *Comment nous aimer en chrétien:* «La Vie Spirituelle» 58 (1939) 225-237.
LENK, L. E., O. F. M. Conv., *An Analysis of Stultitia suggested by the Writings of St. Thomas, St. Bonaventure* (New York, St. Bonaventure College, 1946) 42 págs.
LLAMERA, M., O. P., *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* «Revista Española de Teología» 15 (1955) 3-66 y 217-270.
MAC KUGO, TH., *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem* (Mundelein [III], St. Mary of the Lake Seminary. 1936) II+63 págs.
MADINIER, G., *Conscience et amour. Essai sur le «Nous»* (Paris. 2.ª ed. 1947).
MARÍN CABRERO, R., *La virtud de la caridad en la educación:* «Revista Española de Pedagogía» 3 (1945) 293-315.
MARSHALL, D. E., *St. Thomas Aquinas and Mother Julian on Charity:* «The Life of the Spirit» (Oxford) 7 (1953) 335-341.
MENÉNDEZ-REIGADA, I., O. P., *El don de sabiduría y el amor afectivo:* «La Ciencia Tomista» 73 (1947) 286-300.
— *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948).

MOGENET, H., S. I., *Un aspect de l'humanisme salesien: vertus morales naturelles et charité:* «Revue d'Ascétique et de Mystique» 21 (1940) 3-25; 113-130.

MONCHANIN, J., *L'amitié et l'amour. De la solitude à Dieu:* «Médecine et adolescence. groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques» (Lyón 1936) p.290-302.

MOREAU, L. J., O. P., *El problema de la paz según la doctrina de Santo Tomás. La paz, efecto de la caridad, es también obra de la justicia:* «Testimonio» 61 (1954) 45-53.

— *Caridad y justicia según Santo Tomás:* «Mensaje» (Santiago de Chile) 2 (1953) 63-68.

MUENCH, A., *De soziale Liebe:* «Die Neue Ordnung-Paderborn» 7 (1953) 11-17; 81-89; 142-150.

MUÑOZ ALONSO, A., *Elogio de la amistad:* «Litoral» 1 (1951-52) 55-69.

MURA, E., *Caridad fraterna y apostolado:* «La Vida Sobrenatural» 52 (1951) 241-250; 330-339.

NEGRI, L., *Poesia e mistica in Riccardo di San Vittore: la tecnica compositiva del «De IV gradibus violentae caritatis»:* «Convivium» 23 (1955) 522-532.

NEVENT, E., *La vertu de charité. Son caractère surnaturel:* «Divus Thomas» 40 (1937) 129-158.

NICOLAS, L.-H., O. P., *Connaître Dieu* (Paris, Ed. du Cerf, 1948) p.253.

— *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres:* «Revue Thomiste» 56 (1956) 5-42.

NOBLE, H.-D., O. P., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La charité* t.1: 2-2 q.23-26 (Paris, «Revue des Jeunes», 1936) 435 págs. t.2: 2-2 q.27-33. Traduction par le R. P. Folguera, O. P. (Paris, «Revue des Jeunes», 1942) 403 págs.

— *La joie de la charité d'après S. Thomas d'Aquin:* «L'Anné Théologique» (1941) p.1-23.

— *L'union à Dieu d'après S. Thomas d'Aquin:* «L'Anné Théologique» (1942) p.209-221; 408-423.

— *L'amitié avec Dieu.* Varias ediciones.

NOTHOME, D., *Le motif formal de la charité envers le prochain:* «Revue Thomiste» 52 (1952) 97-118.

— *La charité fraternelle et les autres amours humains:* «Revue Thomiste» 52 (1952) 361-377.

NYGREN, A., *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (trad. P. Jundt, Paris 1944).

PEÑA, M., *¿Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia?:* «Angelicum» 24 (1947) 231-259.

PEPIN, A., A. A., *La charité envers Dieu* (Paris, Nouv. Ed. Latines, 1952) p.413.

PETRE, H., *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, Col. Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948).

PHELAN, B., *Justicia y amistad:* «Finisterre» 1 (1948) 221-245.

PHILBIN, W., *The Intellect's Part in Charity:* «The Irish Theological Quarterly» 18 (1951) 303-321.

— *Desire of God and its Opponents:* «The Irish Theological Quarterly» 20 (1953) 1-23.

PHILIPPE, M.-D., O. P., *Le mystère de l'amitié divine* (Paris, Egloff, 1949) 196 págs.

— *Le rôle de l'amitié dans le vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin* (Rome, Angelicum, 1938) XIV+207 págs.

PIRONIO, E., *Reflexiones sobre la amistad:* «Saplentia» 12 (1957) 23-32.
PLE, P.-A., O. P., *L'amour du prochain. Intr. du... Cahier de la Vie spirituelle* (Paris, Cerf, 1954) 405 págs.
PRAT, F., S. I., *Charité dans la Bible:* «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique» (Paris 1953) t.2 col.508-523.
RAMÍREZ, S., O. P., *De hominis beatitudine* 3 vols. (Madrid 1942. 1943 1947).
— *De speï christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgi Helvetiorum 1940).
RAU, E., *¿Crisis o rehabilitación de la caridad?:* «Revista de Teología» 6 (1957) 14-25.
REGAMEY, P.-R., O. P., *Un amour des ennemis réel et sage:* «La Vie Spirituelle» 96 (1957) 379-400.
ROTUREAU, G., *Charité:* «Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie» 2 (Paris 1949-1950) 959-976.
ROUSSELOT, P., S. I., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge:* «Bibl. d'Hist. de la Phil.» (Paris 1933).
ROYO MARÍN, A., O. P., *La perfección cristiana y la virtud de la caridad:* «La Ciencia Tomista» 80 (1953) 411-432.
SALET, G., S. I., *Le mystère de la charité divine:* «Recherches de Sciences Religieuses» 28 (1938) 5-30.
SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* (Madrid, BAC, 1954).
SCHELLEKENS, J., O. P., *De grondslag van de vriendschap tussen God en mens:* «Werkgenootschap van Katholicke theologen in Nederland» (Hilversum 1951) p.100-115.
SCHOLZ, H., *Eros und Caritas* (Halle 1929).
SERTILLANGES, A.-D., O. P., *L'amour chrétien* (Paris 1919).
SPICQ, C., O. P., *L'aumône: Obligation de justice ou de charité? S. Thomas, Sum. Th., 2-2 q.32 a.5:* «Mélanges Mandonnet» I (Paris 1930) p.245-264.
STAUFFER, E., *Agapaô, agapè, agapêtos,* dans G. Kittel, «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» (Stuttgart 1932) I p.20-55.
STEVENS, G., O. S. B., *The disinterested Love of God according to St. Thomas and some of his modern Interpreters:* «The Thomist» 16 (Washington 1953) 307-333; 497-541.
TASCON, T., O. P., *Nuestra caridad, amor divino e inmortal:* «La Vida Sobrenatural» 28 (1934) 152-157.
— *Lugar que ocupa el don de sabiduría en la teología moral tomista:* «La Vida Sobrenatural» 49 (1941) 161-175.
THIBON, G., *L'amour humain: aridités, enrichissements:* «Etudes Carmélitaines» XXII 2 (1937) 50-68.
— *Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour* (Lyón 1946).
TONNEAU, J., O. P., *Charité et ordre social:* «La Vie Intellectuelle» 14 (1946) 20-39.
URMANOWICZ, V., *De formatione virtutum a caritate* (Vilna 1931).
VAN DONGEN, H., O. P., *De natuurlijke Liejde van de Mes. De Thomistische theorie van de Liefde* (Nijmegen, Janssen, 1954) XV+53 págs.
VAN KOL, A., S. I., *Moralproblemen: Caritas et humanitas:* «Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie» (Nijmegen-Antwerpen) 16 (1955) 69-90.
VAN ONVERKERK, C. A. J., C. SS. R., *Caritas et Ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après saint Thomas d'Aquin* (Nijmegen, Janssen, 1956) XVI+107 págs.

VAN ROEY, J.-E., Card., *De virtute charitatis Quaestiones selectae* (Malines 1929).

VOLKL, R., *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener theolog. Studien, II 12) (München, Zink, 1956) XIX+354 págs.

VYKOPAL, A., *La dottrina del «superfluo» in San Tommaso (Problemi e Opinioni)* (Brescia, Morcelliana, 1945) 89 págs.

WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951) 756 págs.

WORONIECKI, J., O. P., *Milosc chrzescijanska jako przyjazn Bogiem:* «Przyjazn chrzescijanzka» (Kielce, Verbum, 1948) p.72-80.

— *Tajemnica Milosierdzia Bozego* 2.ª ed. (Kraków, Ksiegarnia Krakowska, 1948) 146 págs.

— *La place des préceptes de charité dans l'enseignement du catéchisme:* «Angelicum» 25 (1948) 18-26.

ZYCHLINSKI, A., *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S. Thomam:* «Eph. Theol. Lov.» 14 (1937) 651-656.

LA CARIDAD EN SI MISMA

I. Lugar, sentido, importancia y orden de la cuestión

El lugar primordial de esta cuestión queda explicado en el orden general del tratado. La primera pregunta de Santo Tomás sobre la caridad es la primera que hace siempre la razón sobre una cosa cuya existencia ya conoce: la naturaleza o esencia de esa cosa. Indaga, ante todo, *la naturaleza de la caridad.*

El intento de la cuestión es descubrir y precisar la condición íntima de la caridad, es decir, de la realidad divina introducida en la vida de los justos por donación del Espíritu Santo, y que en la revelación se propone y pondera bajo el nombre de *caridad.*

Muchos son los problemas que la tradición teológica ha ido suscitando sobre este precioso factor de la vida cristiana. Pero, naturalmente, el más esencial es el de su misma esencia, y su acertada resolución facilita la de todos los demás. Esta cuestión, pues, no es sólo la primera por exigencia lógica, sino por su trascendencia científica. Santo Tomás centra en ella su atención y la convierte en foco de luz que irradia a todo el tratado. Aquí, como en todas partes, su genio sapiencial le conduce al hallazgo de los primeros principios que contienen virtualmente toda la verdad de la caridad.

El gran principio captado desde el primer momento por la inteligencia del Santo, y que constituirá su noción esencial de la caridad, es que ella consiste en *una amistad del hombre con Dios, fundada en la comunicación de la bienaventuranza divina.* En el *Comentario a las Sentencias* había antepuesto una primera cuestión sobre la naturaleza del amor, y en la segunda, dedicada ya a estudiar la naturaleza de la caridad, analizó las diversas modalidades de amor, para concluir que es el concepto de *amistad* el que mejor cuadra a la caridad. Aquí, ya sin rodeos ni vacilaciones, plantea inmediatamente, como primer problema, *si la caridad es amistad,* porque ésta es su primera y su gran solución. Pero no adelantemos comentarios y razonemos el orden de la cuestión.

La cuestión primera sobre la caridad en sí misma abarca ocho artículos o problemas, divididos en dos secciones: la primera, sobre la naturaleza misma de la caridad, y la segunda, sobre sus propiedades esenciales.

La naturaleza de la caridad se estudia en la primera sección (a.1-3) con esta graduación: naturaleza psicológica (a.1), naturaleza ontológica (a.2), naturaleza moral (a.3).

En la segunda sección (a.4-8) estudia las propiedades de la caridad, a saber, su distinción o especialidad (a.4), su unidad (a.5), su bondad o excelencia en comparación con las otras virtudes. Y ésta, en primer término, por su mayor perfección esencial (a.6), y luego por su influjo perfectivo en ellas, ya negativamente (a.7), ya positivamente (a.8).

II. La caridad, amistad con Dios (a.1)

La teología es un estudio racional de los datos de la revelación. Debe constatar exactamente esos datos y esforzarse en desentrañar racionalmente su sentido.

En la revelación se habla de la caridad como de un amor entre los hombres, hechos por la gracia hijos de Dios, y Dios, su Padre celestial. Ese amor aparece también en la Escritura—luego lo comprobaremos—con caracteres de íntima amistad humano-divina.

Santo Tomás se pregunta, pues, en primer lugar, si verdaderamente el amor de caridad es una amistad entre el hombre y Dios.

Y puesto que la revelación utiliza, aunque analógicamente y con más alto alcance, el sentido de los conceptos y términos humanos, el teólogo debe analizar la significación real de estos conceptos: en nuestro caso la significación y propiedades reales de la amistad humana, para comprobar si se adapta o no al amor sobrenatural entre los hombres y Dios. Esto es lo que hace Santo Tomás en el primer artículo.

Y lo hace con facilidad, porque el concepto de amistad había sido precisado ya por Aristóteles en el libro 8.º de su *Etica* y revisado por el mismo Santo Tomás en el comentario que hizo de este libro pocos años antes. Por otra parte, había analizado y estructurado minuciosamente toda la filosofía del amor en esta misma *Suma Teológica* (1-2 q.26-28). Por eso aquí se limita a recordar esas nociones aristotélicas y suyas.

Como ya advertimos, en la intención profunda del Angélico, esta averiguación de la índole amistosa de la caridad conlleva la determinación de su objeto formal, que es Dios mismo amado como amigo, es decir, por su misma infinita bondad beatificante.

La excepcional importancia del artículo exige que nos detengamos un poco en ambos puntos.

A) La caridad, verdadera amistad del hombre con Dios

1. Las condiciones de la amistad

El amor, primero de los afectos, es la complacencia del apetito en el bien que le conviene [1]. Y como en el afecto o querencia del bien hay un bien querido y alguien para quien se quiere, distinguen los filósofos una doble manera de amor: el del bien querido para otro, que llaman de *concupiscencia*, es decir, de *interés*, y el de aquel para quien se quiere, que llaman de *benevolencia* [2].

Santo Tomás advierte que la *amistad* es un *amor benévolo*, que ama al amigo por sí mismo, y no un amor concupiscente, que le ama en propio o ajeno beneficio, es decir, para utilidad o deleitación propia o ajena.

Mas no basta que el amor sea benévolo para constituir amistad. Es preciso, además, que sea *mutuo*, esto es, con redamación o reciprocidad. De ahí el dicho «el amigo es amigo de su amigo». Por benévolo o verdadero que sea un amor, no es amistoso si no es corres-

[1] 1-2 q.26
[2] Cf. 1-2 q.26 a.4

pondido. ¡Cuántos corazones se consumen amando sin hallar eco en el corazón amado!

Tampoco la benevolencia y la reciprocidad juntas integran el concepto de amistad. Se requiere, como tercera propiedad, la *comunicación o compartición de un bien*, que es el verdadero fundamento del mutuo amor. Tan es así, que, según la diversidad del bien común a los amigos, se diversifican las amistades, como ya advirtió Aristóteles y con él Santo Tomás [3]. Y así hay amistad familiar, política, profesional, cultural, etc., etc.

Esta *comunicación* no significa solamente el trato y amable convivencia entre los amigos. Este intercambio amistoso, más que causa, es efecto de la amistad, aunque luego contribuya grandemente a consolidarla. La verdadera raíz de la amistad es la posesión de un bien común que identifica o hace uno a los amigos. Por lo cual, cuanto el bien común sea más esencial y la comunicación más profunda, más hondo será el fundamento de la amistad. Es la *similitud*, sentenciará Santo Tomás, la causa radical del amor. Esa similitud puede darse en bienes superficiales; pero puede darse en el bien substancial del ser y de la vida. Esta comunión vital será el manantial más abundoso de la amistad. «Cuanto dos seres son semejantes, como poseyendo una misma forma, son como uno solo en aquella forma... Y por eso el amor del uno tiende hacia el otro como a uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» [4].

Estas son las condiciones esenciales de la amistad, pues, como advierte Juan de Santo Tomás [5], aunque algunos enumeran muchas más, todas se reducen a estas tres. Así, por ejemplo, la condición de que la mutua *benevolencia* sea *consciente* se presupone en la amistad entre seres inteligentes.

Sin ellas no hay amistad verdadera. Por eso, aunque suele decirse que hay una triple amistad: *honesta, útil* y *deleitable* [6], solamente la honesta es auténtica, pues las otras dos no persiguen el bien del amigo, sino aprovecharse o disfrutar de su bien. No son, pues, benévolas, sino concupiscentes o interesadas [7].

No quiere esto decir que la amistad verdadera excluya la utilidad y la deleitación, sino que éstas no son el intento y móvil primero del amor, pues lo es el bien del amigo. Por lo demás, este mutuo amor sincero deriva en trato, entrega y convivencia, en gran manera provechosas y deleitables. La misma Escritura Sagrada proclama los bienes de la amistad: «Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable...» [8] «Como el ungüento y variados perfumes contentan el corazón, así endulzan el alma los buenos consejos del amigo» [9].

---

[3] *Ethic.* 1.8: S. Th., lect.12; cf. 2-2 q.23 a.5.

[4] 1-2 q.27 a.3 c. Cf. *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 q.[3]3. Cf. Nobls, *La charité* I p.239. Sobre la interpretación de la «comunicación» amistosa en Aristóteles y en Santo Tomás ha habido recientemente una polémica, de la que el lector puede informarse en Gillon (L. B., O. P.), *La charité:* Dictionnaire de spiritualité 2 col.[5]8oss. Puede verse también Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologicis* (Turín 1948) p.385 nota.

[5] Ed.cit., p.18.

[6] Cf. infra, a.5c.

[7] Cf. Santo Tomás, *Ethic.* 8 lect.2 y 3.

[8] Eccl. 6,14-16.

[9] Prov 27,9.

Santo Tomás [10], con Aristóteles [11], enumera la deleitación entre los efectos de la amistad: mas no como primero o principal. Todo amigo, dicen:

primero, quiere la existencia y vida de su amigo;
segundo, quiere su bien;
tercero, se lo procura;
cuarto, convive con él placenteramente;
quinto, concuerda con él, compartiendo alegrías y tristezas».

Por eso, como advierte también Santo Tomás, «la verdadera amistad desea ver al amigo y hace gozar de su coloquio...; pero este gozo de su visión y disfrute no es el fin de esta amistad, como lo es de la deleitable...» [12]

Es, pues, la amistad un amor benévolo y mutuo fundado en la comunidad de un bien. Es, por ende, el más noble y puro de los amores y fuente de inestimables beneficios y alegrías.

Por su nombre, la *caridad* significa ya un amor perfectísimo, pues procede del griego χάρις, «gracia o benevolencia», o del latín *carum, caro* o de gran precio. Uno y otro sentido, advierte Merkelbach, viene a coincidir, pues el amado benévolamente suele ser muy apreciado, y el muy apreciado suele ser amado benévolamente [13].

Santo Tomás subraya esta significación etimológica: «la *caridad* añade sobre el amor cierta perfección de amor, en cuanto lo amado es tenido en gran precio, como indica el mismo nombre» [14]. «La *caridad* incluye un amor sobreabundantísimo, pues se llama así porque tiene al amado en precio inestimable, como cosa carísima» [15].

Nada extraño, pues, que con este nombre se signifique la amistad sobrenatural del hombre con Dios, que es el más estimable y precioso de los amores. «La caridad, dice Santo Tomás, es amistad, pero le sobreañade algo, que es la determinación del amigo; porque es la amistad con Dios, la más preciosa y cara de todas» [16].

Veamos ya si el amor entre el hombre y Dios, denominado *caridad*, es verdadera amistad. Debemos verlo primero en la divina revelación, ya que sólo por ella podemos conocer este inefable misterio del amor misericordioso de Dios.

2. Consta en la Escritura la comunicación de bienes divinos que funda la amistad entre el hombre y Dios

Santo Tomás razona la condición amistosa de la caridad, diciendo: «Puesto que se da una comunicación entre el hombre y Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es preciso que esta comunicación fundamente una amistad. De esta comunicación se dice: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro* [17].

---

[10] 2-2 q.25 a.7
[11] *Ethic.* l.9.
[12] *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 1
[13] *Theol. moral.* I n.842
[14] 1-2 q.26 a.3.
[15] *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1.
[16] Ibid., ad 7. Sobre la significación nominal de la caridad y su uso en la Biblia, cf. PRAT: DictionSpirit 2 col.508ss. En los Padres, cf. ibid., FARGES et VILLER, col.529ss.
[17] 1 Cor. 1,9.

El amor fundado en esta comunicación se llama caridad. Luego la caridad es una amistad entre el hombre y Dios».

Anota muy bien Cayetano [18] que «esta comunicación se expresa en la Escritura de muchas formas:

a) *comunicación de conciudadanos* [19];
b) *comunicación de familiares* [20];
c) *comunicación de socios* [21];
d) *comunicación de hermanos* [22];
e) *comunicación de esposos* [23];
f) *comunicación de hijos con su Padre* [24]. Esta es la principal y más propia. Porque en ella parece declararse mejor el consorcio de naturaleza, la reverencia, la desigualdad, la proporción de justicia y de amor, la excelencia y la relación con los otros que hay que amar y su porqué».

La razón de toda esta variedad de expresiones para significar el amor divino de la caridad, la indica agudamente Bañez: «Acerca de esta divina caridad, es de advertir que, así como la divina bondad contiene eminentemente todas las perfecciones de las criaturas, así su amor y amistad reúne todos los grados de amor y de amistad que en ellas suelen darse separados. Por esto la Sagrada Escritura declara de tantas maneras esta divina amistad» [25].

3. Las condiciones de la amistad en la caridad

Fácil es ahora demostrar que la caridad es un amor benévolo y mutuo con comunidad de bienes entre el hombre y Dios, y, por tanto, verdadera amistad. Se da efectivamente en este divino amor la comunicación, la benevolencia y la mutualidad del amor amistoso.

a) *La comunicación de bienes* la hemos visto ya. Por ella el hombre es hecho consorte de la vida eterna divina en la bienaventuranza de la divina visión, de la que participa ya por la gracia, que es germen de la gloria futura. «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos... Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se há manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» [26].

Así, pues, la comunicación que fundamenta la amistad entre el hombre y Dios no puede ser más alta ni más profunda: es una comunicación vital divina: la comunión en la vida misma de Dios. San Juan lo anunciaba con entusiasmo incontenible a sus discípulos; *para que su gozo fuera completo:* «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de la vida—porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os

---

[18] *In* 2-2 q.23 a.1.
[19] Eph. 2,19.
[20] Ibid.
[21] 1 Cor. 1,9; 1 Io. 1,3.
[22] Io. 20,17; Heb. 2,11.
[23] Eph. 5,23s.; Apoc. 19,7; 21,9.
[24] Mt. 5,45; Io. 1-12; Rom. 8,14s.; 1 Io. 3,1-2.
[25] In h.l. Cf. CONTENSON, *Theol. mentis et cordis* II p.490 (ed. Venecia 1790).
[26] 1 Io. 3,1-2.

anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» [27].

b) *Benevolencia mutua.*—Esta comunicación de la vida íntima de Dios al hombre crea una convivencia de gracia y de gloria, y esta convivencia un mutuo amor de sincera y pura benevolencia. Sincera y pura por ambas partes, aunque no por igual, sino en Dios como de Dios, y en el hombre, como de hijo de Dios por su gracia.

Por parte de Dios resplandece la benevolencia de su amor al hombre en el motivo de amarle, en el bien que para el ama y en el precio de ese bien. En el motivo, porque el amor de Dios no es efecto, sino causa del bien que ama en las criaturas [28]. No ama, por tanto, al hombre para beneficiarse, sino para beneficiarle.

Y para beneficiarle no de cualquier modo, sino sin modo, es decir, infinitamente. Porque infinito bien es El, y El mismo se da amorosamente al hombre en bienaventuranza eterna. Razona Santo Tomás: «El efecto ha de ser proporcionado a su causa. Por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito, que es el proporcionado al infinito poder de Dios auxiliador; porque a infinito poder corresponde conducir a infinito bien. Y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios: que no se ha de esperar de El nada inferior a El mismo, pues no es menor su bondad, por la que da sus bienes a las criaturas, que su misma esencia» [29].

Resplandece, por fin, la benevolencia divina en la infinitud del precio de ese infinito bien, que es la encarnación del Verbo y su pasión y muerte. Proclamó la grandeza de esta benevolencia divina el mismo Cristo: «Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El» [30]. «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» [31]. Y San Juan comenta: «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria por nuestros pecados» [32].

Dificultad.—¿Cómo se compagina esta benevolencia y liberalidad divina con el principio de que Dios es el último fin de todas sus obras, y que, por tanto, ordena a sí mismo cuanto hace?

Respuesta.—El bien de las criaturas está en su ordenación a la bondad divina. Por tanto, el amor con que Dios las ordena a sí, como a último fin, no es interesado, sino de la mayor liberalidad y benevo-

---

[27] 1 Io. 1,1-3.
[28] Cf. 1 q.20 a.2.
[29] 2-2 q.17 a.2. Argumenta elocuentemente Fr. Luis de Granada: «Si por las dádivas se juzga el corazón y el amor, ¿cuál fué aquel amor que tal dádiva nos dió, que ni a toda su omnipotencia dejó lugar para poder darla mayor? ¡Oh liberalísimo, oh benignísimo, oh verdadero amador de los hombres, que para tanto bien los creaste!» (*Adiciones al Memorial* consid.3.ª [ed. Cuervo] p.211).
[30] Io. 3,16-17.
[31] Io. 15,13.
[32] 1 Io. 4,9-10.

lencia. No cabe en Dios donación alguna utilitaria [33], porque repugna a la suma bondad beneficiarse de bien alguno ajeno. Le es, en cambio, propísimo difundir por amor su bien infinito a sus criaturas, ordenándolas a sí, no como a fin perfectible con el bien de ellas, sino como a fin perficiente con su propio bien. Es ley natural que lo imperfecto se perfeccione por allegamiento a lo perfecto y, por tanto, que todos los seres se perfeccionen por su allegamiento al sumo bien.

Por esta misma ley, todas las criaturas, tendiendo a su propia perfección, tienden a la imitación y semejanza de la divina. Y en tanto, dice el Angélico, participan del bien en cuanto se asemejan a la primera bondad, que es Dios [34]. Es, pues, el último fin de las criaturas asemejarse a Dios.

Con razón arguye el mismo Santo Tomás: «Es idéntico lo que el agente intenta comunicar y el paciente intenta recibir. Hay cosas que por su imperfección son a la vez agentes y pacientes, y éstas, aun en función de agentes, intentan beneficiarse en algo. Pero el primer agente, que es sólo agente, no puede pretender adquisición alguna, sino solamente comunicar su perfección, que es su bondad. Y cada criatura pretende su perfeccionamiento, que consiste en la semejanza de la perfección y bondad divina» [35].

Es, pues, sincerísimo el amor con que Dios se constituye en fin de sus criaturas, pues en esta ordenación a la divina bondad se realiza el bien propio de ellas.

Por parte del hombre, es también benévolo el amor divino de la caridad, y lo es por la naturaleza del hábito, del acto y del objeto.

La caridad no es amor natural, sino divino, «infundido en el hombre por el Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo» [36]; es, por tanto, «una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo» [37]. Es el corazón nuevo dado por Dios a sus hijos para que le amen como a Padre. De fuente tan alta y pura sólo mana el más elevado y puro amor, que sobreeleva y descentra al hombre de sí mismo para centrarlo y abismarlo en Dios.

El acto de caridad, divino por ser divina ella, lo es además por la moción actual del Espíritu Santo, con que siempre se realiza. Doble garantía de que es purísimo amor de Dios.

La razón del hábito y del acto es el objeto. Son, por tanto, divinos el hábito y el acto de la caridad, porque su objeto es divinísimo, esto es, Dios mismo, en cuanto esencial e infinita bondad.

Ama, pues, el hombre a Dios con el amor de caridad, en sí mismo y por sí mismo, por encima de toda razón creada de bien, por su sola suprema bondad [38]. Quiere a Dios porque es Dios. Quiere que lo sea. Quiere para El su mismo infinito bien. Quisiera tenerlo efectivamente para dárselo, y se lo da afectivamente en cuanto lo tiene [39].

---

[33] Cf. *In Sent.* 1 d.18 a.3c.
[34] *Cont.Gent.* 3,19.
[35] 1 q.44 a.4.
[36] 2-2 q.24 a.3c.
[37] Ibíd., a.7c.
[38] 2-2 q.27 a.3.
[39] La realidad vital a que puede llegar esta benevolencia del amor del alma hacia Dios la expresa con la sublimidad acostumbrada San Juan de la Cruz: «Siendo el alma, por medio de esta substancial transformación, sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, al modo que él lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida

También ama todos los demás bienes, y particularmente a sí propio, pero no en sí mismos, sino en cuanto divinos, es decir, no por ellos mismos principalmente, sino en Dios y por Dios. Quiere, pues, para Dios el bien de todas las cosas y, sobre todo, el amor de cuantas le pueden amar. A las que no pueden amarle quisiera prestarles su propio corazón para que le amaran.

Comenta sabiamente esto Cayetano: «Cuando oyes que la caridad es *amistad honesta*, es decir, que ama a Dios por sí mismo, entiende que hay dos maneras de bienes divinos: *unos en El* y *otros para El*.

Los bienes que hay en El, es decir, su vida, su sabiduría, su poder, su bondad, su justicia, su misericordia, etc.—que no son sino el mismo Dios—, los queremos para Dios con la caridad porque nos complace que Dios sea como es. Porque, así como tenemos recta inteligencia de Dios cuando le entendemos como es, así tenemos afecto recto de Dios cuando es conforme a la recta inteligencia; y es así cuando le agrada que Dios sea como es. Y esto significamos al decir que nos complace que Dios sea como es. Como, por el contrario, es perverso el afecto respecto de Dios cuanto le disgusta que Dios sea como es, es decir, ser supremo, sabio, omnipotente, etc.

Los bienes que son para Dios, como el honor, el reino, la obediencia y, en suma, todo lo que redunde en su gloria, de tal modo lo queremos para Dios con la caridad, que no sólo nos complace que lo sean, sino que deseamos que lo sean y se aumenten, procuramos cuanto podemos que lo sean, nos alegramos cuando lo son, nos entristecemos cuando faltan, tememos que falten, nos enfrentamos con quienes los estorban, etc. Y todo esto principalmente para vivir en algo para Dios, a quien todo le es debido porque es Dios» [40].

Dificultad.—Parece que esta pura benevolencia se ensombrece por cuanto no sólo amamos a Dios por El, sino también para nosotros. Es objeto de nuestra esperanza en cuanto bien nuestro [41], y la misma caridad le ama como amigo beatificador.

Respuesta.—Origina esta dificultad la falsa idea de que el amor de benevolencia y el de concupiscencia no sólo son distintos, sino de tal manera contrapuestos, que no pueden simultanearse respecto del mismo bien amado, esto es, que el bien amado por sí mismo no puede ser amado también por otro sin detrimento de la sinceridad del amor.

Mas lo cierto es, en primer término, que todo amor suele incluir estos dos aspectos, pues al querer un bien para alguien, el bien querido lo es con concupiscencia, y aquel para quien se quiere, con benevolencia. Y esto lo han advertido grandes pensadores, como Cayetano, Medina, Juan de Santo Tomás, etc.

Claro que un bien puede ser querido sólo para otro y no por sí mismo, y, por tanto, puede darse amor de concupiscencia que no sea benévolo; pero, en cambio, cabe que el amor benévolo sea a la vez

---

en Dios, está dando a Dios, al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva del alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así ella dale a su querido, que es el mismo Dios, que se le dió a ella, en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como de él recibe...» (*Llama* III n.78. Cf. ibid., n.79 y 80).

[40] Cf. SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios* l.5 c.8-12.

[41] Cf. 2-2 q.17 a.2.

concupiscente, por cuanto el bien amado por sí mismo puede ser amado también en beneficio o perfección de otro.

Este doble querer simultáneo será legítimo mientras respete la jerarquía de los bienes, es decir, la debida subordinación entre ellos; por manera que el mayor, al ser querido en beneficio del menor, lo sea como fin perfectivo y no como medio, y el menor no lo sea como fin, sino como medio perfectible.

Y esto sucede en el amor sobrenatural con que esperamos y amamos a Dios para nosotros, es decir, nuestra bienaventuranza en Dios. Le queremos para nosotros, porque es nuestro fin beatificante; pero en esto mismo nos queremos a nosotros para El, pues le queremos como nuestro último fin. Cayetano [42] y Juan de Santo Tomás [43] advierten que esto es querernos a nosotros como sujetos perfectibles y a él como fin perficiente.

Siempre será recto el amor que se atempera a la condición verdadera del bien. Y Dios de tal modo es bien infinito en sí, y, por tanto, amable por sí mismo, que es a la vez bien o bienaventuranza de sus criaturas, y, por tanto, amable o deseable para ellas. El primer amor prevalece sobre el segundo, como el bien divino en sí prevalece sobre el que el hombre puede disfrutar al poseerle [44].

Correlativamente, el hombre, como criatura de Dios y más como hijo suyo, debe quererse para la gloria de Dios, su Padre celestial. Debe querer y desear, por tanto, la participación de esta bienaventuranza divina, es decir, su glorificación en Dios, que es el medio imprescindible para contribuir eternamente a su gloria.

Estos razonamientos demuestran que la benevolencia amistosa del hombre hacia Dios no excluye, sino que incluye, el amor de Dios para el hombre, que es amarse el hombre para Dios.

Observación.—La verdad de que la caridad es de suyo amor benévolo hacia Dios, no impide que haya imperfecciones en los afectos de quien la posee. Estas afecciones imperfectas no las tiene por la caridad, sino a pesar de ella, por mala inclinación natural. Tan a pesar, que, si son graves, son incompatibles y mortales para ella.

Sin llegar a tanto, pueden ser muy arraigadas y muy difíciles de superar y, sobre todo, de extinguir. Todas irán desapareciendo con el perfeccionamiento de la caridad; pero este perfeccionamiento no se logra fácilmente, sino con grande y constante esfuerzo personal de purificación y, sobre todo, con la generosa soportación de la que Dios suele sobreañadir para acrisolar de veras al alma. La misma caridad, que exige e impone esta purificación, la suaviza y sostiene en ella.

Otra dificultad.—La desigualdad entre el hombre y Dios, ¿no hará imposible entre ellos una verdadera amistad? Es dicho antiguo que la «amistad presupone o hace iguales a los amigos».

Respuesta.—Toda amistad requiere cierta igualdad entre los amigos, pero no una igualdad absoluta. Basta que se dé entre ellos cierta proporción. Y esto es claro en la misma variedad de las amistades humanas. La que se da entre superiores e inferiores la denominó Aristóteles de *excelencia* [46].

---

[42] *In 2-2* q.17 a.5.
[43] *De spe* (ed. de Québec 1953) p.68 n.251.
[44] Cf. 2-2 q.26 a.3 ad 3.
[46] *Etica.* l.8 c.8.

En la amistad caritativa se da cierta proporción, puesto que la *comunicación* de gracia y gloria divinas en que se funda hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo. La encarnación salvó la distancia entre los hombres y Dios e hizo posible entre ellos la divina amistad de la caridad. Ya no somos siervos, sino amigos, porque Dios nos ha elevado a su rango y comparte con nosotros sus riquezas.

Glosa bien esta idea Contenson: «Queriendo Dios demostrar una verdadera y sincera amistad con los justos, mejoró nuestra naturaleza con todos los ornamentos de la gracia y de la gloria, haciéndola no sólo hermosa, sino rica. Y para compensar de algún modo la inmensa distancia que existe entre Dios y nosotros, elevando sobremanera a viles criaturas, las promovió al orden divino, no sólo por la gracia santificante, sino también por la unión hipostática. Y como se lee en el I de los Macabeos (c.10) que Alejandro, queriendo entablar amistad con Jonatás, lo ascendió al fastigio de todos los honores, y así le escribió: *Eres muy digno de ser amigo nuestro. Hoy te constituímos sumo sacerdote de tu nación y te concedemos el título de amigo del rey. Y le envió un vestido de púrpura y una corona de oro;* semejantemente, Dios, amando hasta lo sumo nuestra naturaleza y queriendo dignificar con su amistad a los hombres, viles por condición y más viles por el pecado, y establecer la igualdad que la amistad requiere, decidió abajar hasta nosotros su majestad y subir hasta sí nuestra vileza, de forma que nuestra bajeza no se avergonzara de amar a Dios, no obstante su infinitud, luego que Dios amó tanto al mundo, que se dice, con católica verdad, que Dios se hizo hombre, y el hombre Dios» [46].

4. ¿Cabe amistad natural entre el hombre y Dios?

La respuesta de Santo Tomás (ad 1) da lugar a esta pregunta, que, por otra parte, es oportuna para apreciar mejor la sobrenaturalidad de la caridad.

Báñez opina que Santo Tomás excluye en esta respuesta la posibilidad de una amistad natural con Dios; pues, aunque el Santo parece referirse a la imposibilidad de una amistad según la vida sensible, interpreta Báñez que se refiere a la vida racional en cuanto dependiente de los sentidos [47].

Juzga además Báñez que no se da esta amistad: 1.º, porque importa trato íntimo e inmediato, que no es asequible por luz natural; 2.º, porque esa amistad habría de fundarse en dones gratuitos por parte de Dios, ya que los bienes naturales son debidos a la naturaleza; 3.º, porque no cabe la revelación gratuita de secretos en el orden natural de inteligencia.

Vázquez aún va más lejos, y niega que el hombre pueda amar naturalmente a Dios con amor de benevolencia [48].

Sin embargo, la opinión más general de los teólogos [49] admite que el hombre con su naturaleza pura, no caída por el pecado, podría amar a Dios con verdadera amistad, aunque de suyo imperfecta, y, en comparación de la amistad de la caridad, imperfectísima.

Es posible esta amistad, porque el hombre conoce, por razón natu-

---

[46] *De caritate* c.1 epec.2: ed.cit., p.490.
[47] *In 2-2* q.23 a.1.
[48] *In 1-2* disp.195 c.2 y 3.
[49] *Cf.* J. DE SANTO TOMÁS, *De caritate* disp.8 a.2: ed. Québec p.42 n.142.

ral que Dios es sumo bien, amable por sí mismo y sobre todas las cosas, y que es dador amante y liberal de todos los bienes de naturaleza que el hombre posee. Existe, pues, la comunicación divina que fundamenta la amistad, y existe el conocimiento de esa comunicación. Existe, por tanto, la posibilidad y el deber de benevolencia por parte del hombre hacia Dios en correspondencia a la de Dios hacia el hombre.

La necesidad, o exigencia esencial de los bienes de naturaleza, no obsta a la gratuidad radical con que Dios la crea ni a la gratuidad con que en la naturaleza los confiere a los individuos particulares.

Por otra parte, dentro del orden natural, y sin llegar al de la gracia, hay margen amplísimo para peculiares comunicaciones divinas que acrecentarían la motivación de la amistad.

No obstante, todas las comunicaciones reales y posibles de orden natural están a infinita distancia de la comunicación de la gracia, que nos hace convivir la vida misma de Dios, como hijos suyos, como dioses por participación. Esta misma distancia se interpone entre la posible amistad natural con Dios y la real amistad de la caridad. En comparación de ésta, sería aquélla tan imperfecta, que apenas merecería tal nombre.

Con esta mentalidad teológica escribe justamente Santo Tomás: «El *deseo natural* no puede referirse sino a una cosa naturalmente asequible. Así, el deseo natural del sumo bien nos es natural en cuanto nos es participable por los efectos naturales.

Parecidamente, *el amor* nace de la semejanza. Así, amamos naturalmente al sumo bien sobre todas las cosas, en cuanto poseemos su semejanza por los bienes naturales.

Mas como la naturaleza no puede alcanzar a las operaciones divinas, que son su misma vida y bienaventuranza, es decir, a la visión de su esencia, por eso no alcanza tampoco a la amistad que hace al hombre convivir y comunicar en todo con Dios como amigo. Por eso es precisa la adición de la *caridad* para tener amistad con Dios, y para que le amemos, hechos semejantes a El por la participación de los dones espirituales, y le deseemos, en cuanto es participable de sus amigos por la gloria» [60].

B) El objeto formal de la caridad

Si la caridad es una amistad con Dios, ya está claro que el objeto de la caridad es Dios como amigo. Ante esta evidencia, Santo Tomás no juzgó necesario hacer más precisiones en este artículo fundamental. Para él todas eran obvias. Los genios son muchas veces demasiado parcos. Ellos lo ven todo en un concepto, y piensan que no es preciso decir más. Se olvidan que los demás no vemos tan lejos. Intentaremos explicitar algo más el pensamiento del Santo.

Para ello convendrá recordar la terminología de la escuela en estos problemas del objeto de las potencias y de los hábitos.

Diversidad de objetos.—Objeto de una potencia o hábito es la realidad alcanzada por su operación. Por ejemplo, el color es el objeto de la vista; la verdad, de la inteligencia; el bien, de la voluntad, etc.

Pero en la realidad objetiva pueden darse diversos aspectos, que justifican la distinción del objeto en *material* y *formal*, la del *material*

[60] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2 ad 4.

en *primario* y *secundario*, y la del *formal* en *formal quod* y *quo*. El material se llama también *terminativo*, y el formal *motivo*.

Objeto material es todo lo alcanzado por el hábito.

Material primario es la primera realidad alcanzada y en cuya virtud lo son las demás.

Material secundario son las realidades alcanzadas a causa del objeto material primario.

Formal «quod» es el mismo material primario. Se llama *formal* porque es determinativo del secundario; se llama *material* respecto del *formal «quo»* porque es determinado por él.

Formal «quo» es la última razón o aspecto que hace asequible la realidad de los otros objetos.

Estas subdivisiones son más fácilmente comprobables en unos objetos que en otros por su diversa complejidad.

Es ejemplo clásico de la diversidad de objetos el de la vista. Todos los cuerpos visibles constituyen el objeto material. El color es su objeto *formal «quod»* o material primario. La luz es el objeto *formal «quo»* [61].

Esta terminología puede ayudarnos a comprender mejor los aspectos del objeto de la caridad.

EL PROBLEMA.—No hay dificultad entre los teólogos en la fijación del objeto material primario y secundario de la caridad. En cambio, se observa gran discordancia y confusión respecto al objeto *formal «quo»*, como luego veremos.

1.º El objeto material primario o principal de la caridad (formal "quod") es Dios en sí mismo, en cuanto esencial y absolutamente bueno, es decir, la bondad esencial y absoluta de Dios en sí misma y por sí misma.

1.º ES VERDAD REVELADA.—En términos equivalentes, no sólo afirma esta verdad la Escritura, sino que es la afirmación de todas sus afirmaciones. Baste recordar la formulación del primer mandamiento dada por el mismo divino Maestro [62]: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento...» [63]

2.º RAZONES TEOLÓGICAS.—La razón esencial es la condición amistosa de la caridad y la esencialidad e infinitud del bien del amigo, es decir, de Dios. En el fondo, nuestros razonamientos serán los mismos que antes adujimos para demostrar el carácter benévolo de la caridad, aunque ahora nos referimos más bien a la principalidad con que Dios es objeto del amor benévolo caritativo.

Por ser la caridad amistad con Dios, participación del amor con que El mismo se ama, es evidente que su objeto primario y principal no puede ser otro que el mismo bien esencial e infinito divino. Sólo en razón de este bien podrá la caridad extenderse hasta donde él se extienda.

Santo Tomás, teniendo en cuenta la extensión efectiva de este bien

---

[61] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De fide* (ed. Québec) p.18; *De spe* (ed. Québec) p.24-25.

[62] Mt. 22,37.

[63] Cf. Deut. 6,4-6; 10,12 etc.; Mt. 10,37-39; Lc. 14,27 etc.

a todos los amigos de Dios, razona más adelante: «Toda amistad mira principalmente a quien principalmente posee el bien sobre cuya comunicación se funda; así, la amistad política mira principalmente al príncipe de la ciudad, de quien depende todo el bien común. Por eso le es debida la mayor obediencia y fidelidad de los ciudadanos. Ahora bien, la amistad de la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio, de quien deriva a cuantos son capaces de ella. Por tanto, ante todo y sobre todo, ha de ser amado Dios por la caridad. Porque El es amado como causa de la bienaventuranza, y el prójimo en cuanto participante de ella con nosotros» [64].

El mismo Santo Tomás razona especialmente la prevalencia de Dios sobre el mismo hombre en el amor de la caridad. El Santo urge una razón de orden natural. Mucho más ha de amar a Dios el hombre por la caridad, en fuerza de la comunicación de la gracia, que por el amor natural en fuerza de la comunicación de los bienes naturales. Mas ya con este amor natural el hombre recto ama más a Dios que a sí mismo. La razón es que toda parte ama naturalmente más el bien común del todo que el bien particular propio. Por tanto, concluye el Angélico, el hombre, por la caridad, debe amar más a Dios, bien común de todos, que a sí mismo, porque la bienaventuranza está en Dios como en principio común y fontal para cuantos la pueden participar» [65].

Atendiendo especialmente a la excelencia del bien divino amado por la caridad, es aún más patente que sólo puede ser amado por sí mismo y con prioridad y prevalencia sobre todo bien. Santo Tomás explicará en su lugar [66] que la bondad divina tiene en sí misma todas las causas de ser amada y no puede serlo por causa alguna ajena a ella. No hay eficiencia, forma ni fin de los que pueda depender la divina bondad. Es buena de sí misma, en sí misma y por sí misma. Es buena por su misma esencia. Luego debe ser amada por su misma esencial bondad.

En cambio, esta divina bondad esencial es principio, ejemplar y fin de todos los bienes. Luego todos han de ser amados a consecuencia y en dependencia de la divina bondad.

Todo esto evidencia que Dios en sí mismo, en cuanto bien esencial y absoluto, es el objeto esencial y primario de la caridad.

Veamos ahora cuál es su objeto formal.

El objeto formal "quo" de la caridad.

ESTADO DEL PROBLEMA.—Volvemos a recordar que es punto discutido entre los teólogos y respecto del cual se han dado graves errores, proscritos por la Iglesia.

Estos errores fueron los del quietismo, cuyo principal representante fué Molinos, y los del semiquietismo, representado principalmente por Fénelon. El quietismo proclamaba la muerte absoluta de toda actividad y de todo interés propio en un abandono absoluto en manos de Dios. Fué condenado por Inocencio XI en 1687 [67].

La doctrina característica del semiquietismo fué la del *amor puro*, consistente en amar a Dios por sí mismo, no sólo prescindiendo abso-

[64] 2-2 q.26 a.2c.
[65] 2-2 q.26 a.3.
[66] 2-2 q.27 a.3.
[67] Cf. Denz. 1221ss.

lutamente de nuestra propia bienaventuranza, sino aceptando incluso nuestra condenación en aras del amor. Fué condenado por Inocencio XII en 1699 [88].

Entre los teólogos hubo algunos a cuyo parecer el objeto formal de la caridad es la divina bondad sólo en cuanto bien nuestro [89].

Pero lo más corriente entre ellos es afirmar que «el objeto formal *(quo)*, o la razón formal motiva de la caridad, es la bondad increada en cuanto amable en sí y por sí misma, cognoscible con luz sobrenatural» [90].

Lo razona Billuart así: «La caridad, 1.º, es amor; y nada se ama sino bajo la razón de bien; 2.º, es amor de Dios; luego bajo la razón de bien divino; 3.º, no es amor de concupiscencia que origina la esperanza, sino de benevolencia; luego bajo la razón de bien divino, no en cuanto conveniente a nosotros, sino en cuanto amable en sí y por sí mismo».

Esta es en substancia la sentencia de Escoto, de Suárez y de innumerables teólogos antiguos y modernos. Se inspira en la absoluta puridad del amor de Dios.

Otros muchos teólogos, y al frente de ellos, a nuestro parecer, Santo Tomás, ven la razón formal de la caridad en la bondad divina en sí misma, pero no sólo en cuanto es amable en sí y por sí misma, sino en cuanto bien común amigable, es decir, como bienaventuranza de Dios y nuestra.

Formularemos, razonaremos y explicaremos esta opinión.

2.º El objeto formal "quo" de la caridad es Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra.

Nos parece ser ésta la mente de Santo Tomás y la verdad.

a) La mente de Santo Tomás.—En este mismo artículo 1 dice: «Puesto que se da una comunicación del hombre con Dios en cuanto nos comunica su bienaventuranza, es preciso que sobre esta comunicación se funde una amistad... Y el amor fundado sobre esta comunicación es la caridad».

En el artículo 4 de esta cuestión 23: «Los actos y los hábitos se especifican por sus objetos... Mas el objeto propio del amor es el bien... Por tanto, donde hay especial razón de bien, allí hay especial razón de amor. *Mas el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza,* tiene especial razón de bien. Por tanto, el amor de la caridad, que es el amor de este bien, es un amor especial. Por eso la caridad es virtud especial» [91].

En la 1-2 q.65 a.5.c: «La caridad no significa sólo amor de Dios, sino cierta amistad con El, la cual sobre el amor añade su reciprocidad, con cierta comunicación mutua, como dijo Aristóteles. Y que pertenece a la caridad, consta por San Juan (1.Io. 4,16): *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él...*»

Allí mismo ad 1: «La caridad no es un amor cualquiera de Dios,

---

[88] Cf. Denz. 1327ss.

[89] Se cita como principal defensor a Vicente Bolgeni, *Della carità o amor di Dio* (Roma 1778).

[90] Cf. Dublanchy, *Charité:* DTC 16,122055.

[91] Cf. q.26 a.1c.

sino el amor de Dios con que es amado como objeto de la bienaventuranza, al cual nos ordenan la fe y la esperanza».

En la 1-2 q.109 a.3 ad 1: «La caridad ama a Dios sobre todas las cosas, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios».

En 1 q.60 a.5 ad 4: «Dios, en cuanto es bien universal del que depende todo el bien natural, es amado con dilección natural por los seres; en cuanto es beatificador universal de todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con la dilección de la caridad».

En la cuest. disp. «*De caritate*» (a.2 ad 8) llama a la caridad «amistad con Dios, en cuanto es bienaventurado y autor de la bienaventuranza» [62].

Allí mismo, en el a.7c: «La caridad tiene por objeto cierto bien especial, esto es, el bien de la bienaventuranza divina...»

En la cuest. disp. «*De spe*»: «El amor de Dios sobre todas las cosas puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto el bien divino es principio y fin de todo el bien natural, y así aman a Dios sobre todas las cosas no sólo los seres racionales, sino hasta los animales brutos en cuanto pueden amar, ya que a toda parte es más amable el bien del todo que el propio bien; y así, la mano se expone naturalmente al golpe para salvar a todo el cuerpo. Puede también ser amado Dios sobre todas las cosas en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto se da cierta sociedad de la mente racional con Dios por cierta espiritual unidad; y tal dilección es acto de la caridad, imposible sin la gracia».

Podrían aducirse muchos otros testimonios en términos parecidos.

b) RAZÓN DE LA TESIS.—Decimos que el objeto formal *quo* de la caridad *es Dios como amigo*. Al decir *Dios*, significamos la misma Deidad infinitamente perfecta y buena, pues Dios es la bondad misma por esencia. Y al decir *como amigo*, expresamos la razón por la cual la infinita bondad divina es objeto de nuestro amor caritativo. Esta razón es que Dios se da al hombre como amigo, es decir, le comunica su infinita bondad haciéndole partícipe de su misma bienaventuranza.

Sin esta amigable comunicación no se daría nuestra amistad caritativa hacia Dios, ni el bien divino podría ser alcanzado por ella. No se daría la amistad caritativa, porque es una participación del amor divino fundada en la participación de su mismo bien. No podría este bien ser alcanzado por ella, porque la amistad no se da sin que el bien del amigo sea como propio, y el bien divino sólo puede ser propio del hombre en cuanto comunicado por Dios. Luego, en cuanto comunicado o común, es objeto de la caridad.

Cierto que el bien infinito divino tiene en sí infinita razón de amabilidad y que debe ser amado por esa infinita razón, es decir, por sí mismo, y no en razón de otro bien. Por eso dijimos que la bondad divina es el objeto material primario (o formal *quod*) de la caridad. Pero a ese bien, como tal, no dice referencia alguna nuestro amor si no es mediante la divina caridad que nos capacita para amarle [63], ni esta caridad entra en contacto con El sino en cuanto nos es comunicado. Luego la razón formal de la caridad es la infinita bondad divina en cuanto comunicada, esto es, en cuanto bienaventuranza común

---

[62] Cf. ibid., ad 16.
[63] Cf. q.24 a.2c y ad 3.

de Dios y nuestra. «Qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo».

Si, por imposible, la bondad íntima o esencial de Dios, que constituye su bienaventuranza, pudiera ser alcanzada por nuestro amor sin sernos comunicada, motivaría un amor de simple benevolencia, que la amaría por sí misma; pero no una verdadera amistad, pues no podemos ser amigos de Dios sin que El lo sea nuestro, ni El lo es por sólo ser bien infinito, sino porque, siéndolo, hace nuestro amigablemente su soberano bien. Razona bien esto Juan de Santo Tomás:

«Para la simple *benevolencia* con la que queremos el bien para alguien, por sola complacencia en él, basta la bondad de la persona, que nos complace por ella misma. En cambio, para la amistad que no es simple benevolencia, sino benevolencia mutua, se requiere que sea mirada la persona, no sólo como buena y grata en sí misma, sino como buena y grata en la comunicación de su bien. Por esta causa, Dios, considerado solamente como amable por sí mismo, aún no se concibe como objeto formal de la perfecta amistad, sino de sola benevolencia, que es un principio de amistad. En cambio, Dios considerado en mutua comunicación tiene plena y formalmente la razón de objeto amigable» [64].

Santo Tomás, por su parte, había escrito: «También el amor del apetito intelectivo difiere de la benevolencia, porque importa cierta unión afectiva del amante con el amado, en cuanto el amante considera al amado, en cierto modo, como uno mismo consigo o como pertinente a sí, y por esto tiende hacia él. En cambio, la benevolencia es un acto simple de la voluntad que quiere el bien para alguien, aun sin presuponer dicha unión afectiva con él. Por eso, en la dilección, como acto de la caridad, se incluye ciertamente la benevolencia; pero la dilección, o amor, añade la unión afectiva» [65].

Algunos, como Billot, piensan que la comunicación del bien divino debe ser reconocida como *condición necesaria*, mas no como motivo de la caridad. Como condición, sí, «porque, si por un imposible, dice, no se diera esta comunicación de Dios con nosotros, faltaría también en nosotros la proporción relativa a Dios como a bien amable...»; pero «no como *motivo*, porque, en el amor de benevolencia, el motivo de amar nunca se apoya en el bien proveniente al amante del amado» [66].

Parece mejor pensar que la comunicación del bien divino no es sólo condición de la caridad, sino verdadera razón causal de la caridad. Razón causal eficiente y formal. Eficiente, porque de esa comunicación procede la caridad. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» [67]. La caridad deriva a nuestra voluntad de la comunicación del bien divino por la gracia. Razón causal formal, a la vez, porque la caridad es efecto proveniente de la unión vital con el bien divino, y, por tanto, capta el bien divino como amigable, como bien común de Dios y del alma, como bienaventuranza de Dios, que es nuestra como de hijos suyos. Sin esta formalidad amigable, el bien divino no es objeto de la amistad caritativa. Luego la comunidad del bien divino es la razón formal de la caridad. El mismo Billot, advierte acertada-

[64] *De caritate* (ed. Québec) n.89 p.25-26.
[65] 2-2 q.27 a.2c.
[66] *De virtutibus infusis* (Roma 1928) p.381.
[67] Rom. 5,5.

mente más adelante: «Siempre que Santo Tomás dice que el amor de la caridad es un amor del bien divino *en cuanto es objeto de la bienaventuranza*, ese *en cuanto* determina la razón especial bajo la cual el bien divino es alcanzado por la caridad [88]. Esa razón especial de captación no es mera condición, sino verdadero objeto formal.

Este sentido rezuma la explicación que da Santo Tomás de la condición propia de la caridad: «La voluntad se ordena a dicho fin (la bienaventuranza sobrenatural), ya por un movimiento intencional, que tiende a él como a cosa que es posible conseguir; y esto pertenece a la esperanza; ya también por cierta unión espiritual, por la cual se transforma de algún modo en ese fin, y esto es obra de la caridad. Porque el apetito de cualquier ser se mueve y tiende naturalmente a su *fin connatural*, y este movimiento proviene de una cierta *conformidad de la cosa con su fin*» [89].

La razón formal de la caridad y el amor de Dios por sí mismo.— Como hemos visto en Billot, lo que retrae a los teólogos de aceptar como motivo formal de la caridad la comunicabilidad amigable del bien divino es el recelo de que Dios no sea ya amado por su bondad propia, sino en cuanto bien nuestro, y, por tanto, con amor de concupiscencia y no de benevolencia.

El problema se reduce, pues, en nuestros supuestos, a la debida armonización del objeto material primario, o formal *quod*, de la caridad (Dios en sí mismo en cuanto esencial y absolutamente bueno), y el objeto formal *quo* (la comunidad amigable del infinito bien divino). Unas sencillas reflexiones para esclarecerlo.

Sea la primera que la interdependencia de ambos objetos evidencia su armonía respecto de la caridad. El formal *quo* es el medio para alcanzar el formal *quod*, o material primario, como éste, a su vez, lo es para alcanzar el material secundario. Así, por ejemplo, la luz (objeto formal *quo*) es el medio para percibir el color (objeto formal *quod*). La veracidad divina (objeto formal *quo* de la fe) es el medio para dar asentimiento a la verdad íntima o sobrenatural de Dios (su objeto formal *quod*). La omnipotencia auxiliatriz (objeto formal *quo* de la esperanza) es el medio para esperar la gloria divina (su objeto formal *quod*).

Análogamente, la comunicación amigable del bien divino (objeto formal *quo* de la caridad) es el medio para amar el infinito bien divino en sí mismo (objeto formal *quod* de la caridad).

La función del objeto formal *quo* es de suyo mediatriz. En virtud de ella, la potencia o el hábito alcanza con su acción la realidad del objeto formal. Por eso este objeto, como también el objeto material secundario, se llama *terminativo*. Es el término del acto que le ha alcanzado por medio del objeto formal.

Así, pues, el objeto formal *quo* de la caridad no sólo no perjudica al infinito amor del bien divino en sí y por sí mismo, sino que es la razón de que le alcance como tal.

Aduzcamos como segunda razón y más específica la caridad como amistad. Si el tener por razón formal la comunidad del bien, o de la bienaventuranza divina, obstara a la benevolencia de la caridad, es decir, al amor de Dios por sí mismo, ninguna amistad sería benévola, pues toda amistad tiene su razón formal y específica en el bien común

[88] L.c., p.383.
[89] 1-2 q.62 a.3.

de los amigos [70]. Pero esta comunidad de bien que los aúna, lejos de impedir su mutua benevolencia, es la raíz más profunda de ella. Razona Santo Tomás: «Por el hecho de ser semejantes dos seres, como poseyendo una misma forma, son en cierto modo uno solo en aquella forma: como dos hombres son uno en la especie humana y dos blancos en la blancura, por lo cual el afecto del uno tiende al otro como a uno consigo y quiere el bien para él como para sí mismo» [71].

De donde se sigue que cuanto más real es la comunidad de bien entre los amigos y mayor, por tanto, la amistad entre ellos, mayor y más segura en su mutua benevolencia. Y esta verdad podría ejemplarizarse analizando diversas maneras de verdadera amistad, como la paternal, la esponsal, etc. En todas ellas es la comunidad de bien la entrañable razón no sólo de la amistad, sino de la benevolencia.

Análogamente, y con incomparable ventaja, la comunicación del bien divino no sólo es la razón de la amistad caritativa del hombre con Dios, sino de su más pura y entrañable benevolencia. Por esto el hombre tanto más y mejor ama a Dios cuanto está más unido y transformado en El. Y es que a través de la comunión vital con Dios se entraña más en la infinita bondad divina y en la infinita razón de su intrínseca amabilidad.

Una tercera reflexión completa las anteriores. Una misma es la caridad con que amamos a Dios, a nosotros mismos y al prójimo. Y la razón de esta caridad, y, por ende, de su unidad y de su universalidad, es la comunidad de la bienaventuranza divina.

Oigamos a Santo Tomás: «Una sola es la comunicación de la bienaventuranza eterna, en la que se funda esta amistad. Por eso la caridad es absolutamente una sola virtud» [72]. «La dirección de la caridad tiende a Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de la caridad. Por eso es preciso que exista cierto orden entre los amados por la caridad, por la relación al principio de esta dilección» [73]. «La amistad de la caridad se funda sobre la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios, del cual deriva a todos los que son capaces de ella» [74].

Pero no termina aquí nuestra reflexión. La comunidad de bienaventuranza, razón formal de que el hombre sea amado con la misma caridad que Dios, no sólo no impide la benevolencia respecto del bien divino, sino que, por el contrario, es la verdadera causa de ella, porque, como dice Santo Tomás en el lugar ya dos veces citado [75], toda amistad se centra principalmente en quien principalmente posee el bien común en que se funda. Fundándose la caridad en el bien común de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio de ella, es natural que Dios sea amado, ante todo y sobre todo, como causa de la bienaventuranza, y nosotros y el prójimo como participantes de ella.

Con lo cual queda enteramente a salvo el objeto primario de la caridad; Dios es amado por su infinita bondad. Y este objeto material primario es objeto formal *quod* respecto del objeto material secundario, porque los amigos de Dios son amados en cuanto participan del bien

---

[70] *Cf.* 2-2 q.23 a.5.
[71] 1-2 q.27 a.3c.
[72] 2-2 q.23 a.5c.
[73] 2-2 q.26 a.1c.
[74] 2-2 a.26 a.2c.
[75] 2-2 q.26 a.2.

divino: en cuanto informados por la divina bondad. Arguye Santo Tomás: «Uno mismo es en especie el acto que se refiere a la razón del objeto y el que se refiere al objeto bajo esa razón... La razón de amar al prójimo es Dios; pues lo que debemos amar en el prójimo es que sea de Dios. Por tanto, es claro que uno mismo es en especie el acto con que se ama a Dios y con que se ama al prójimo por Dios. Y por esto el hábito de la caridad no sólo se extiende a la dilección de Dios, sino también a la dilección del prójimo» [76].

Todo esto demuestra que la comunidad de la bienaventuranza divina asignada como razón formal de la caridad, no sólo no obsta al amor de Dios por sí mismo, sino que es su verdadera garantía.

El objeto formal de la caridad y el amor interesado, o de la propia bienaventuranza.—Las aclaraciones precedentes dejan todavía el recelo de que, concebido así el objeto formal de la caridad, queda abierta la puerta a un amor interesado o concupiscente de la propia bienaventuranza como propio o elícito de la misma caridad. ¿Es esto aceptable? ¿No es el amor de concupiscencia propio de la esperanza?

Resolvimos antes una dificultad parecida. Pero es muy de este lugar la aclaración y precisión planteada.

Decimos, pues, que el objeto formal de la caridad no excluye, sino que incluye el amor de la bienaventuranza del hombre en Dios [77]. Si no hay inconveniente en que la infinita bondad divina sea a la vez (aunque con la natural subordinación) bienaventuranza de Dios y del hombre, ¿por qué ha de haberlo en que esa infinita bondad sea amada a la vez (aunque ordenadamente) como bienaventuranza de Dios y del hombre? No sólo no se da tal inconveniencia, sino que se da una exigencia necesaria de parte del objeto y de parte del hábito. De parte del objeto, porque la bondad divina no sólo debe ser amada en sí misma, sino en los seres a los que deriva por participación, que en este caso son los participantes de la divina bienaventuranza. Por parte del hábito o virtud de la caridad, porque, como ordenada esencialmente a su objeto formal, se extiende a todos los seres que caen bajo su información.

Cuando la teología dice que los seres llamados a la bienaventuranza divina son objeto secundario de la caridad, no la desnaturaliza, sino que expresa un postulado de su misma esencia, en cuanto especificada por el bien o bienaventuranza divina. La Escritura dice equivalentemente: «Tenemos otro mandamiento, de que quien ame a Dios ame también a su hermano» [78]. Y Jesús mismo enseñó: «El segundo es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo» [79].

Por tanto, la caridad incluye el amor o interés de la propia bienaventuranza, porque el hombre no sólo debe amar a Dios, sino que, con el mismo amor de caridad, debe amarse a sí mismo y al prójimo. Y amarse a sí, es amarse como partícipe de la bienaventuranza divina.

En esto no hay menoscabo alguno del amor de Dios por sí mismo, pues la razón de amarse a sí el hombre es la misma bondad divina, y, por tanto, ama a Dios para sí, mas no por sí, sino por Dios, que en definitiva es amar a Dios en sí y a sí en Dios.

Los puritanos del quietismo y semiquietismo se equivocan lamen-

---

[76] 2-2 q.25 a.1c.
[77] Cf. *Dict. Spirit.* col.538-539.
[78] 1 Io. 4,21.
[79] Mt. 22,37-40.

tablemente al creer que el perfecto amor de Dios excluye el amor de sí mismo en Dios. La perfección de este amor exige que el hombre se quiera para Dios y, por tanto, que quiera poseerle, que es el medio de ser divinamente poseído.

El amor interesado, anticaritativo y rechazable, sería el que no amase a Dios por sí mismo, sino por el hombre. Pero es legítimo el que, queriendo el bien divino por sí mismo, lo quiera también en el hombre.

Ya precavimos arriba que no hay incompatibilidad entre la amistad y el amor de concupiscencia, sino entre la amistad y la sola concupiscencia, que excluye el amor benévolo del amigo. El mutuo amor sincero conlleva un mutuo interés legítimo. La caridad conlleva el deseo legítimo en el hombre de poseer el bien amigable divino: la común bienaventuranza. Un amor a Dios que excluya al hombre es antiteológico, porque la amorosa misericordia divina ha desbordado su infinita bondad sobre los hombres.

Diferencia entre la caridad y la esperanza.—Ya indicamos esta dificultad con la anterior, de la que es consecuencia. Si la caridad tiene por objeto formal la común bienaventuranza divina y, además, incluye un amor de concupiscencia, ¿en qué se distingue de la esperanza?

Las tres virtudes teologales, por serlo, tienen a Dios por objeto. Una de ellas, la fe, le alcanza como verdad, y las otras dos como bien.

De éstas, la esperanza se refiere a Dios como bien infinito, difícil de conseguir, pero de posible consecución por el divino poder. Tiene, pues, *la esperanza:*

por objeto material primario, o formal «quod», el bien divino como principio de nuestra bienaventuranza [80];

por objeto formal «quo», el omnipotente auxilio divino [81].

La caridad, en cambio, se refiere a Dios como a bondad esencial amable por sí misma y unida a nosotros por amorosa comunicación. Por lo cual, «la caridad hace que el hombre se adhiera a Dios por sí mismo, uniendo nuestra mente a Dios por el afecto del amor» [82]. Tiene, pues, la caridad:

por objeto material primario, o formal «quod», la bondad divina en sí misma y por sí misma [83];

por objeto formal «quo», a Dios como amigo, es decir, la bondad divina en sí misma en cuanto bienaventuranza común de Dios y nuestra.

Así, pues, aunque ambas virtudes tienen por objeto el bien divino, la esperanza lo alcanza como bien deseable para nuestra bienaventuranza, como bien futuro, como bien difícil, como bien asequible por la omnipotente ayuda divina. La caridad, en cambio, lo alcanza como sumo bien, infinitamente amable por sí mismo, amistosamente compartido con Dios: como común bienaventuranza.

La esperanza no es amor de benevolencia, aunque tampoco la excluye. No es amor de concupiscencia, pero lo presupone y lo incluye, pues la esperanza importa un deseo del bien esperado [84].

---

[80] Cf. 2-2 q.17 a.2 a.6; q.23 a.6.
[81] Cf. 2-2 q.17 a.1.2.4.7.
[82] 2-2 q.17 a.6c.
[83] Cf. 2-2 q.23 a.6.
[84] Cf. 1-2 q.66 a.6 ad 2; 2-2 q.17.

La caridad, aunque no es mera benevolencia, la incluye necesariamente. Pero esta benevolencia no excluye, sino que conlleva, como vimos, un amor de concupiscencia, aunque consecuente y subordinado, y, por tanto, en definitiva benévolo, pues aunque quiere el bien divino para el hombre, es por mejor querer al hombre para Dios [86].

Conclusión.—El lector se habrá percatado que esta introducción al artículo primero no podía ser corta, siendo tan larga su doctrina. El Angélico supo entrar en la teología de la caridad por su verdadera puerta. El tema de la caridad-amistad tenía que ser el primero en la consideración, porque es el primero y el más trascendental por su naturaleza.

Habíamos anunciado, y lo creemos confirmado en nuestras explicaciones, que Santo Tomás, al establecer que la caridad es una verdadera amistad entre el hombre y Dios, daba por establecido su objeto formal. No vuelve a plantear *directamente* el problema porque lo da por resuelto. La caridad es una amistad entre el hombre y Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza divina. Como amor benévolo, su objeto primario y formal *quod* es la infinita bondad divina amada en sí y por sí misma. Como amor fundado en la comunicación de la bienaventuranza divina, su objeto formal es esa misma bondad en cuanto común a Dios y al hombre.

Grabe bien el lector esta idea de la caridad como amistad humano-divina, proveniente de la comunidad de bienaventuranza. Se verá sorprendido por la frecuencia con que Santo Tomás apela a este primer principio, fijado en su primer artículo [86].

III. La caridad, hábito y virtud del hombre (a.2)

A) La caridad formal habitual

Orden y razón del artículo.—Ya sabemos el encasillamiento psicológico de la caridad. Es un amor amistoso divino entre el hombre y Dios. Así se ha visto por el cotejo entre las condiciones reveladas de la caridad y las que la buena filosofía reconoce como características de la amistad. Pero ese amor amistoso sobrenatural, ¿qué es en el hombre? ¿Cuál es la entidad de esa operación humano-divina? ¿Es un mero acto causado por el Espíritu Santo? ¿Es, por el contrario, una cualidad o forma habitual divina radicada en el alma, la que verifica en el hombre la dilección de Dios?

En tiempo de Santo Tomás era un problema candente. Muchos teólogos, siguiendo al Maestro de las Sentencias, opinaban que la dilección caritativa, dada su divina excelencia, no podía proceder de un hábito creado, sino del mismo Espíritu Santo. En este sentido decían que la caridad era el mismo Espíritu Santo, viviente en el alma.

Dogmaticidad.—Es de fe que las virtudes teologales son dones divinos permanentes en los justos. Así consta por la definición del concilio Tridentino (ses.6 c.7) [87]. Para algunos teólogos, como Billuart y Garrigou Lagrange [88], «parece de fe» que la caridad es un hábito in-

[86] Cf. 2-2 q.26 a.3 ad 3.
[86] Cf. q.24 a.2; q.25 a.3.4.6.10 etc.; q.26 a.1 etc.
[87] Cf. Denz. 800.
[88] Billuart, *De caritate* a.2; Garrigou-Lagrange, *De virt. theolog.* (Turín 1948) p.392.

herente en el alma. Báñez dice [88] que es temerario y próximo a error defender lo contrario, pero no herejía. De Aldama dice que «es común y óptima explicación de los teólogos» [89].

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—El Angélico reconoce la buena intención de Pedro Lombardo y de sus seguidores en querer salvar la excelencia de la caridad. Pero advierte que, «bien pensada la cosa, su posición es peyorativa para la caridad». No vamos a repetir lo que el lector puede leer por sí mismo, sino a indicar la sentencia y el proceso argumentativo del Santo.

Su primera conclusión es negativa. *No puede atribuirse la caridad al Espíritu Santo sin afirmar a la vez que tiene por causa eficiente a la voluntad misma del hombre.* ¿Por qué? Porque el amor de Dios ha de ser meritorio y voluntario, y no sería ni lo uno ni lo otro. No voluntario, porque el alma sería movida sin la automoción que se requiere para la voluntariedad. No meritorio, porque la voluntad no tendría el señorío de su acto al ser movida como mero instrumento, sin causalidad principal propia.

En consecuencia, la segunda conclusión del Angélico es que *la caridad tiene que ser una forma habitual sobreañadida a la voluntad humana.* Razón. El acto de la caridad debe ser perfecto, pronto y deleitable. Y ningún acto es tal si no es connatural a su potencia mediante una forma que sea su principio. Esa forma no la tiene la voluntad por naturaleza, siendo la dilección de Dios sobrenatural. Luego la debe tener sobreañadida o infusa.

OBSERVACIONES.—1.ª Observe el lector que la argumentación del Santo se basa en las condiciones propias de todo hábito.

2.ª Anota Cayetano [91] que la afirmación de que ninguna virtud tiene tanta propensión y deleitación en su acto como la caridad es verdadera por dos causas. La primera, porque es la más perfecta de las virtudes, y la segunda, porque es amor, al cual, por propia condición, corresponde mayor inclinación y deleitación. Por ambas razones, la caridad comunica mayor presteza y complacencia a las virtudes al informarlas.

3.ª No obstante, y es salvedad del mismo Cayetano, debe entenderse que esa facilidad y deleitación competen a la caridad por su naturaleza, pero no siempre son experimentables por el sujeto a causa de su disconformidad con ella. También puede ocurrir que la facilidad y gusto experimentados procedan de predisposición del sujeto y no de la caridad. Por tanto, ni el hecho ni el defecto de esta experiencia es criterio seguro para juzgar de la posesión y perfección de la caridad en el alma [92].

B) LA CARIDAD, VIRTUD DEL HOMBRE (a.3)

1. ORDEN Y RAZÓN DEL PROBLEMA.—Sabida ya la condición psicológica y ontológica de la caridad, queda por averiguar su condición moral, esto es, si debe ser reconocida en el hombre como verdadera virtud.

---

[88] Com. a este art.
[89] *De virt. infusis* p.626; Sao. Theol. Summa, III (BAC 1950).
[91] Com. a este art.
[92] Sobre la respuesta 3.ª (ad 3) véase Cayetano.

2. La argumentación de Santo Tomás prueba que no sólo es virtud, sino virtud sobrehumana o divina. El Santo apela a su gran principio de que la vida humana virtuosa está regida por dos reglas coordenadas: la razón humana, como regla próxima y homogénea, y la razón divina, como regla suprarracional y suprema. Ya apeló a este principio en el caso de la esperanza [93].

Todas las acciones reguladas por la razón humana lo son también, indirectamente, por la divina. Pero puede haber operaciones a las que la razón no alcance por sí misma y que sean reguladas directamente por Dios.

Estas operaciones no solamente son virtuosas, sino divinamente virtuosas. Y el hábito de que proceden no sólo es virtud, sino virtud divina o teológica.

La caridad, según esto, no sólo es virtud, sino virtud divina, y la más divina de las virtudes, pues no alcanza una medida racional del bien, sino el sumo bien en sí mismo, uniéndonos con El.

3. Observaciones.—1.ª Por la proporción entre hábito, acto y objeto, síguese que la caridad es virtud por excelencia, que sus actos son sumamente virtuosos y que nunca es el hombre tan bueno como cuando ama a Dios.

2.ª El bien divino, al que nos conforma la caridad, es el bien común de la celeste ciudad, formada por Dios y por todos los bienaventurados. Sin el amor de este bien común, nadie puede ser miembro de esta familia o ciudad divina. Por eso Santo Tomás, en la cuestión disputada *De caritate*, explicaba la necesidad de esta virtud como un requisito social previo para participar en la nueva ciudadanía: «Puesto que el hombre por la gracia es admitido a la participación de la celestial beatitud, que consiste en la visión y fruición de Dios, es hecho como ciudadano y socio de aquella bienaventurada sociedad que se llama Jerusalén celeste, según la frase del Apóstol: *Sois conciudadanos de los santos y domésticos de Dios*. Por lo cual, el hombre así afiliado a la vida celeste precisa ciertas virtudes gratuitas, que le son infundidas. Mas para su debida función se preexige el amor del bien común de toda la sociedad, que es el bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza» [94].

La caridad es, pues, el vínculo vital y social de la familia de Dios. Los corazones aunados en el común bien divino son un solo corazón. Así ocurría entre los primitivos cristianos: «La muchedumbre de los que habían creído tenían un solo corazón y un alma sola».

3.ª En la respuesta tercera (ad 3) dice Santo Tomás con Aristóteles que la amistad, suponiendo que no sea *virtud peculiar* por no tener objeto del todo distinto del de las otras virtudes, ha de ser considerada como corolario de todas ellas. En otro decir, como flor y nata de virtudes.

El caso de la amistad divina, o de la caridad, es al revés, pues, como sobrenatural, no puede ser fruto de las virtudes naturales, y como raíz que es de las sobrenaturales no puede proceder de ellas, sino precederlas por divina infusión [95].

---

[93] 2-2 q.17 a.1.
[94] *De carit.* a.2c.
[95] Cf. *De carit.* a.2 ad 8; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2 ad 1.

IV. Especialidad y unidad de la caridad

A) LA CARIDAD, VIRTUD ESPECIAL (a.4)

1. ORDEN, RAZÓN Y SENTIDO DEL PROBLEMA.—Los tres artículos anteriores han precisado la naturaleza de la caridad. Es el hábito virtuoso de la amistad sobrenatural con Dios. Pero esta función, ¿compete a una virtud peculiar o es cometido general de todas las virtudes o al menos de varias? Y si es virtud especial, ¿cuál es su excelencia e influjo en las demás virtudes? Son los problemas de las propiedades de la caridad: especialidad, unidad y perfección.

La cuestión de la peculiaridad de la caridad no es arbitrarla, sino muy importante y delicada. Por una parte, parece que todas las virtudes son caridad; por otra, parece que la caridad abarca todas las virtudes. Esta apariencia tiene su realidad, que hay que dejar a salvo. Santo Tomás hará estas salvedades concediendo la parte de verdad que contienen las objeciones.

Una virtud es *especial* cuando tiene un objeto propio, distinto del de las otras virtudes. Por tanto, el presente problema se reduce a saber si la caridad tiene un objeto propio y privativo.

Santo Tomás demuestra sencillamente su conclusión afirmativa con el señalamiento de su objeto o bien especial, que es el bien divino en cuanto objeto de la bienaventuranza. Es una especialidad de bien que especifica o especializa a la caridad.

2. OBSERVACIONES.—1.ª Cayetano y Báñez advierten que la afirmación de Santo Tomás: «el bien divino tiene una razón especial de bien», no significa que el bien divino es un bien particular condividido de otras razones o bienes particulares, sino que el bien divino, sumo y universal, tiene una razón peculiar de objeto que reclama un peculiar amor y, por tanto, una peculiar virtud amativa o caritativa. Se precisa una virtud especial, cuya función propia es amar a Dios.

2.ª El sentido de la expresión «en cuanto es objeto de la bienaventuranza» queda esclarecida en nuestra introducción al artículo primero.

3.ª La peculiaridad específica de la caridad hay que compaginarla con la generalidad que se le atribuye en las objeciones. Esta generalidad no es forzada o extraña, sino forzosa y connatural, pues proviene de la peculiaridad misma de la caridad, es decir, de la universalidad de su objeto especial. Lo razona Santo Tomás en la respuesta seguida. La caridad tiene por objeto el fin último, hacia el cual debe converger la vida entera y, por tanto, los actos de todas las virtudes. Corresponde, pues, a la caridad *imperarlas*, es decir, ordenarlas y moverlas a ese fin, que es Dios.

Báñez, para resaltar mejor la universalidad moral de la caridad, dice que el artículo tiene tres conclusiones: la primera, en el cuerpo del artículo, que es la *especialidad de la caridad;* la segunda, en la respuesta primera, que es: *la caridad entra en la definición de toda virtud;* y la tercera, en la respuesta segunda, que es: *la caridad se extiende a todos los actos de la vida humana.* Ya dije que estas dos conclusiones son consecuencias de la primera. Respecto de la segunda, puntualiza Santo Tomás en las *Sentencias:* «De que la caridad entre

en la definición de toda virtud no se sigue que no sea virtud especial, sino que es perfección general de las virtudes» [96].

4.ª En la cuestión disputada *De la caridad*, Santo Tomás argumenta a la vez la necesidad de la caridad como virtud del fin y la de las otras como virtudes de los medios. No son sustitutivas, sino completivas. El acto no es perfecto si no lo son todos sus principios. Por eso, «para la recta operación es necesario que el sujeto esté bien dispuesto no sólo respecto al fin, sino respecto de los medios. De lo contrario, será la operación deficiente, como sucede en el que está bien dispuesto para querer sanar, pero mal para tomar las medicinas. Por donde se ve que, disponiendo bien la caridad al hombre respecto del último fin, es indispensable que posea las otras virtudes que le dispongan convenientemente respecto de los medios. La caridad, por tanto, es distinta de las virtudes referentes a los medios, aunque ella, como virtud del fin, es principal y arquitectónica respecto de las otras... Y así es clara la necesidad de que la caridad sea virtud especial, distinta de las otras virtudes, pero principal y motriz respecto de ellas» [97].

B) La unidad de la caridad (a.5)

1. Razón del artículo.—Probada la especialidad de la caridad, es decir, su distinción de las otras virtudes, podría parecer obvia su propia unidad. Pero hay graves razones, indicadas por el Santo, que obligan a examinar particularmente este problema. Cabe preguntar, sobre todo, si no será distinta la caridad con que amamos a Dios y la caridad con que amamos al prójimo.

Santo Tomás no aduce aquí todas las dificultades graves que tiene presentes. Algunas las reserva para la cuestión 25 (a.1), donde ha de probar que el amor a Dios se extiende también al prójimo. La dificultad proveniente del distinto estado de la caridad en la tierra y en el cielo la resolvió ya el Santo en la 1-2 q.67 a.6.

2. La argumentación.—No obstante la multiplicidad de personas a las que puede referirse la amistad caritativa, Santo Tomás prueba que la caridad es un solo hábito y virtud, porque las amistades se distinguen, o por el fin, o por el bien en que se fundan. Y en la caridad, tanto el fin como el bien común en que se funda es único: la bondad divina, objeto de la bienaventuranza.

3. Observaciones.—La argumentación de Santo Tomás equivale a decir que la caridad es una sola virtud, porque es uno solo su objeto formal: la bondad divina en sí misma, común bienaventuranza divina. Aunque la formulación es diversa, la identidad de sentido es muy profunda: La bondad divina, como único fin de la caridad, es objeto material primario, o formal *quod*. La bondad divina, como único bien común, es objeto formal *quo*. De la unidad de entrambos resulta la unidad íntima y esencial de la caridad.

En la respuesta primera y segunda aclara y confirma el Santo su pensamiento. La caridad es una porque Dios es su objeto principal, y, por lo tanto, la bondad divina es su única razón formal [98].

---

[96] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª2 ad 1.
[97] *De carit.* a.5c.
[98] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª1 sol.; *De carit.* a.4.

2.ª La argumentación parece probar demasiado, pues cabría interpretar que la caridad no es verdadera amistad respecto del prójimo y de nosotros mismos. ¿No exige la verdadera amistad que el amigo sea amado por su propio bien? ¿Y no se dice aquí que el prójimo no es amado por su bien, sino por el divino?

Es dificultad somera. Dios es objeto primario, y el prójimo, con nosotros, objeto secundario de la amistad caritativa. Querer al hombre por Dios es querer de verdad su bien, porque su verdadero bien es el divino. La subordinación a Dios no sólo no impide, sino que verifica el bien del hombre, porque su bien está en conseguir su fin en Dios [99].

3.ª Santo Tomás indica en la respuesta tercera, y explica más ampliamente en la cuestión 27 (a.3), que, aunque la razón esencial de amar a Dios es su sola infinita bondad, las razones secundarias, derivadas y dispositivas, son ciertamente muchas.

V. La excelencia de la caridad (a.6-8)

RAZÓN Y ORDEN DE ESTOS ARTÍCULOS.—El bien presupone el ser y la unidad de las cosas. Corresponde, pues, estudiar ahora la bondad de la caridad. Es consideración importantísima, pues las virtudes hacen bueno al que las posee en la medida de su propia bondad.

La de la caridad la estudia Santo Tomás en cotejo y relación con las otras virtudes. Por eso inquiere su *excelencia*, que significa un bien sobresaliente o superior. Procedía hacerlo así porque el bien de la caridad en sí misma consta ya por su condición de virtud, y de virtud especial. Y, además, porque interesa muchísimo conocer su jerarquía e influencia en el organismo de las virtudes, es decir, en toda la vida moral cristiana.

Cada cosa actúa en proporción con su propio bien. Perfeccionar es irradiar la propia perfección. Por eso Santo Tomás investiga primero la excelencia o superioridad de la caridad (a.6) y luego su influjo perfectivo en las otras virtudes; es decir, la necesidad que todas tienen de él (a.7) y cómo lo ejerce en todas ellas (a.8). Aún haría al caso estudiar la dependencia meritoria que todas las virtudes tienen de la caridad; pero este punto lo declaró Santo Tomás en el tratado de la gracia y cuestión del mérito (1-2 q.114 a.).

A) LA EXCELENCIA O SUPERIORIDAD DE LA CARIDAD (a.6)

1. AUTORIDAD DE LA DOCTRINA.—Santo Tomás aduce en el *Sed contra* el testimonio del apóstol San Pablo: «La más excelente de ellas es la caridad». Podía haber citado muchos otros del mismo San Pablo [100] y de otros libros de la Sagrada Escritura, en especial los del mismo Señor, que pondera el mandato de la caridad como «el grande y primer mandamiento» [101].

Grato sería poder reproducir aquí los elogios con que ensalzan los Padres a la divina caridad, sobre todo San Agustín [102].

---

[99] Cf. BÁÑEZ, com. a este art.
[100] Cf. Rom. 13,10; Col. 3,14; 1 Tim. 1,6.
[101] Mt. 22,38.
[102] Cf. FARGES y VILLER, *La charité chez les Pères*: Dict. Spirit., 2 col.523ss.; VAN ROEY, *De virtute caritatis* (Mechliniae 1929) p.366.

El magisterio ordinario de la Iglesia y el común sentir cristiano abunda en esta misma convicción.

2. La argumentación de Santo Tomás.—La superioridad de la caridad es absoluta sobre todas las virtudes.

Comparte la superioridad de las teologales sobre las intelectuales y morales, ya que éstas tienen por norma la regla inferior de la razón humana, y aquéllas, la regla superior de la divina.

Su ventaja sobre las otras dos teologales no procede ni del objeto ni de la regla, que es Dios para las tres, pues las tres alcanzan con su actividad al mismo Dios. Pero no lo alcanzan las tres por igual. La fe lo alcanza en cuanto de El nos viene la verdad, y la esperanza, en cuanto de El nos viene el bien. La caridad, en cambio, no alcanza a Dios como relativo a nosotros, sino que se centra y para en El, amándole por sí mismo. Es, pues, más teocéntrica que la fe y la esperanza, y, como tal, superior a ellas. La más eminente de todas las virtudes.

En la 1-2 q.66 a.6 razonó el Angélico la preeminencia de la caridad sobre las otras teologales, *por su mayor acercamiento a Dios*. Las otras implican, por su misma índole, cierta distancia de su objeto, pues la fe es de lo no visto, y la esperanza, de lo no poseído. En cambio, el amor de caridad es de lo que ya se posee; pues, de algún modo, lo amado está ya en el amante, y el amante es impulsado por el afecto a la unión con el amado, por lo cual se dice: «El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él».

3. Observaciones.—La superioridad de la caridad (hábito volitivo) sobre la fe (hábito intelectivo) tropieza con la dificultad de la superioridad absoluta del entendimiento sobre la voluntad, propugnada por Santo Tomás [103].

Por eso algunos teólogos (entre los tomistas, el Ferrariense y Marcos Serra), aun defendiendo la preeminencia de la caridad sobre la fe, dicen que es superior en su ser moral, no en su ser físico. Y entienden por ser o perfección moral el modo como el hábito alcanza el objeto, y por ser o perfección física, la entidad misma del hábito. La caridad, por alcanzar a Dios mejor que la fe, sería moralmente superior. La fe, por ser intelectiva, sería físicamente superior. No obstante, la generalidad de los teólogos defienden la superioridad no sólo moral, sino física de la caridad.

Y esto parece probar el razonamiento de Santo Tomás, fundado en el mejor modo de alcanzar a Dios, propio de la caridad.

Ninguna virtud teológica es superior a otra por parte del objeto, que es el criterio axiológico o valorativo de los hábitos [104]. Las tres tienen a Dios por objeto. No pudiendo, pues, aventajarse por la excelencia de su objeto, no queda otra posibilidad de sobrepasarse que el mejor modo de alcanzar a Dios. Este mejor alcance o apoderamiento de la perfección del objeto supone y causa una mayor perfección del acto y, por consiguiente, del hábito. Eso convence la natural proporción entre objeto, acto y hábito.

Por tanto, el mejor alcance de Dios por la caridad no importa solamente en ella una mayor perfección moral, sino una mayor perfección

---

103 1 q.82 a.3.
104 Cf 1-2 q.66 a.6 etc.

física; es decir, una mayor participación de Dios, en su entidad de cualidad divina infusa.

A la razón alegada en contra le señaló ya Santo Tomás en el mismo orden psicológico natural una excepción, que es la ventaja del amor sobre el conocimiento cuando versan sobre cosas superiores al hombre [105]. En el conocimiento, lo entendido se conforma a la inteligencia, que ennoblece lo que le es inferior y rebaja lo que le es superior. En el amor, la voluntad se conforma a la cosa amada, ennobleciéndose con las superiores y envileciéndose con las inferiores a ella. Por tanto, concluye Santo Tomás en la respuesta primera, el amor de las cosas superiores, y mayormente de Dios, es mejor que su conocimiento.

Síguese de esto que la misma psicología natural de ambas facultades da pie a que haya en la voluntad actos y hábitos más perfectos que los intelectivos. Esta posibilidad se verifica sobrenaturalmente en la caridad, que nos capacita para amar a Dios mucho mejor de como le conocemos por la fe.

2.ª Contra esta última afirmación, y en general contra todo lo razonado en la observación anterior, puede ocurrir esta duda: Si no se ama sino lo conocido, y en el orden sobrenatural en este mundo lo conocido por la fe, ¿cómo puede amar la caridad mejor que conoce la fe?

Responderá Santo Tomás más adelante [106] que el conocimiento condiciona la existencia, pero no la medida del amor. El bien ha de ser conocido para ser amado; pero no es amado en cuanto conocido, sino en cuanto bueno. Por eso el amor puede superar al conocimiento.

3.ª La superioridad del amor sobre el conocimiento sobrenatural ha de entenderse en el *camino*, mientras «caminamos por la fe»; pero no en el término, cuando «veremos a Dios como El es», por la luz beatificante. Allí no vige la razón de que el entendimiento empequeñece con su idea la grandeza divina, pues Dios será visto en su esencia.

B) Imperfección de las virtudes sin la caridad (a.7)

1. Razón y sentido del problema.—La razón de este artículo ya está dicha. Por su excelencia singular, la caridad es virtud de las virtudes. En consecuencia, pregunta el Angélico: «¿Puede haber alguna virtud verdadera sin la caridad?»

Hay que precisar el sentido de esta pregunta para poder contestar con precisión.

Y ante todo conviene advertir que Santo Tomás procede con sentido estrictamente teológico, es decir, refiriéndose al hombre en cuanto elevado al fin sobrenatural.

También hay que preobservar, con el santo Doctor, que las virtudes son más o menos verdaderas y perfectas según el bien o fin que alcanzan. Hay un fin o bien último, perfecto y principal, que es la fruición divina en la visión beatífica, objeto propio de la caridad. Hay otro fin o bien próximo, imperfecto y secundario, que no sobrepasa los límites de la naturaleza. Y éste puede ser bien real y verdadero y bien solamente aparente y falso; verdadero, cuando por su

[105] Cf. 1 q.82 a.3.
[106] 2-2 q.27 a.4.

conformidad con la naturaleza racional es ordenable al bien último y superior; aparente y falso, cuando desvía del bien racional y descentra del sobrenatural.

Según esto, una virtud será verdadera o perfecta cuando lo sea su bien. Mas, por lo mismo, no es igual virtud verdadera que virtud perfecta, pues tampoco todo bien verdadero es bien perfecto. *En absoluto, o simpliciter,* sólo el último bien es perfecto; los demás, aunque verdaderos, son *relativos o secundum quid.*

2. Doctrina de Santo Tomás.—Con estas preindicaciones, es obvia la solución, que se condensa en estas tres proposiciones:

a) *Sólo es virtud verdadera y absolutamente perfecta la que ordena al bien último y principal, es decir, la caridad, o las demás en cuanto sobreordenadas por ella a este bien.*

Esta sobreordenación caritativa para alcanzar el bien perfecto, la precisan todas las virtudes sin excepción, teologales, morales infusas y naturales, o adquiridas.

b) *Las virtudes que se refieren a un bien secundario verdadero son verdaderas, pero imperfectas, si no están sobreelevadas por la caridad.*

En el pensamiento de Santo Tomás, toda virtud que cumple una actividad humana con arreglo a buena razón, es decir, en conformidad con un verdadero bien humano, es verdadera virtud. Son, pues, verdaderas virtudes las virtudes humanas, o adquiridas, aunque la condición sobrenatural del fin del hombre es inaccesible para esas solas virtudes.

c) *Las virtudes que miran a un bien secundario aparente no son verdaderas virtudes.*

Estas virtudes, por aparentes que sean, son falsas, como es falso el bien que persiguen, también acaso muy aparente.

3. Observaciones.—1.ª Todos los teólogos están acordes en que el hombre puede adquirir virtudes sin la caridad; pero no lo están sobre la perfección alcanzable por esas virtudes.

Cayetano estima que las virtudes en el hombre, naturalmente considerado, es decir, en la integridad de su naturaleza, podían ser perfectas, pues que alcanzaban la medida natural del bien y fin humanos.

Báñez, en cambio, opina que ni en su pura naturaleza hubiera poseído el hombre virtudes perfectas sin la gracia, porque sin especial auxilio sobrenatural de Dios no hubiera podido vivir sin pecado y, por tanto, con la ordenación al fin último natural que requiere la perfecta virtud.

La posición de Cayetano nos parece más conforme a la razón y a Santo Tomás. Para evitar el mal y obrar el bien en orden a su fin natural, la naturaleza humana no hubiera precisado de gracia sobrenatural, sino de natural auxilio divino proporcionado [107].

El caso de la naturaleza caída es distinto, pues, aunque no está privada de todo su bien, lo tiene disminuído, y sin gracia divina no lo puede alcanzar cumplidamente. El pecado original no sólo privó al hombre de las virtudes infusas, sino que le imposibilitó para alcanzar en grado perfecto las virtudes naturales. No se da hombre perfecto

---

[107] 1-2 q.109 a.2.

sin gracia. O, como dice el P. Arintero, «no podemos ser hombres cabales sin ser perfectos cristianos» [108].

2.ª A la luz de esta doctrina, pueden decirse unas palabras exactas sobre tantas como se dicen confusamente acerca del valor de lo humano.

Hay dos extremos y un justo medio en este problema. El primer extremo es un humanismo naturalista, que cree en la perfección natural del hombre y sólo en ella, juzgando innecesaria e inane toda perfección sobrehumana. Ya está juzgado. El fin real del hombre es sobrenatural y sólo es asequible a la caridad. Sin ella, ningún valor humano contribuye eficazmente a la perfección absoluta del hombre, que es su perfección divina. Más aún, sin la caridad no hay valor humano cabal, pues la naturaleza está decaída de su vigor connatural por el lapso primitivo y no alcanza ya sin la gracia ni la medida humana de su bien proporcionado.

El otro extremo consiste en la desestimación y descuido de los valores humanos, es decir, de las virtudes naturales, fiando toda la perfección del hombre a la eficacia de la gracia. Esta posición olvida que lo más supone lo menos, la gracia supone a la naturaleza. No basta la naturaleza sin la gracia, pero la gracia no anula la naturaleza, sino que la supone y acrecienta su perfección. La suya, la humana, y no sólo la divina. Quieren santos sin hombres, en vez de querer hombres santos. *Perfectus Deus; perfectus homo*, confesamos de Cristo.

Ya se ve, pues, cuál es el justo medio. Perfeccionar la naturaleza en subordinación a la mayor perfección de la gracia. Sin dar a lo humano más valor del que tiene, pero dándole todo lo que le es debido. Las virtudes naturales no perfeccionan absolutamente al hombre; pero esta perfección absoluta, que es la divina, prerrequiere las virtudes naturales. Sin la gracia no hay hombres perfectos. Pero la gracia confiere más fácilmente al hombre la perfección divina si la naturaleza le da hecha en lo posible y le ayuda a completar la perfección humana. El ideal no es el hombre sólo ni el cristiano sólo. Es el hombre divino. Las derivaciones prácticas de estos principios no caben en estos comentarios.

C) La caridad, forma o principio perfectivo de las virtudes (a.8)

1. Razón del problema.—Si, como queda dicho, no hay virtud perfecta sin la caridad, ¿qué influjo perfectivo tiene la caridad en todas las otras virtudes cristianas? He aquí la pregunta que trata de satisfacer el artículo 8 y último de la cuestión 23.

2. La expresión «forma de las virtudes».—Santo Tomás autoriza esta expresión en el *sed contra* con un texto que creía de San Ambrosio y que en realidad no es de este Santo Padre ni de ningún otro. Van Roey dice que el primer escritor que usa esta fórmula es Pedro Lombardo [109]. Es, por tanto, un término técnico escolástico que en

---

[108] *Evolución mística* pról. (ed. 3.ª, Salamanca 1930) p.9.
[109] *De virtute caritatis* (Mechliniae 1929) p.13.

Santo Tomás alcanza su pleno sentido, como aplicación analógica a la caridad de la significación aristotélica de la *forma*. Como la forma actúa, perfecciona, energiza la materia, la caridad con su propia excelencia actuará, perfeccionará y energizará a las demás virtudes.

Es, pues, una expresión ambiciosísima, que intenta condensar en su leve concisión científica todo el sentido teológico del influjo de la caridad en las demás virtudes, reconocido y proclamado en la revelación y siempre mantenido por la tradición católica [110].

En la aparente sencillez de este artículo, propone y razona el Angélico el más alto y fecundo principio de la moral evangélica, es decir, de la vida cristiana y de su perfección: el principio del amor divino, como fin y medio a la vez de toda virtud y perfección.

3. Principios de solución.—Doctrina teológica tan esencial ha de tener alta y plena justificación en los principios tomistas. La fórmula misma, «forma de las virtudes», verifica la inserción de la superioridad vivificante de la caridad en el sistema filosófico-teológico de Santo Tomás y su vinculación con los grandes principios de este sistema sobre el ser y el obrar.

Conviene recordar el proceso filosófico que en la sabiduría del Angélico conduce a la sapientísima y fecundísima tesis que nos ocupa: *caritas est forma virtutum*.

1.º «En los agentes ordenados, los fines de los agentes segundos se ordenan al fin del agente primero» [111].

Por tanto, «el fin de una potencia o hábito inferior se ordena al fin del superior» [112].

2.º «El arte o potencia referente al fin ordena los actos de las otras a su propio fin» [113].

«Como todo agente obra por el fin, el principio de la moción procede del fin... (Por lo cual) el arte o potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o potencia a la que pertenece el fin particular, comprendido bajo el universal» [114].

3.º «Todo movente y agente imprime su similitud en sus movidos y pasivos» [115]. Por lo cual, «la forma del acto corresponde siempre a la del agente» [116].

4.º «En las acciones del alma, la que pertenece esencialmente a una potencia o hábito recibe la forma o especie de la potencia o hábito superior, en cuanto lo inferior es informado por lo superior. Porque, si uno realiza un acto de fortaleza por amor de Dios, este acto es materialmente de la misma virtud de la fortaleza, pero formalmente es de la caridad» [117].

5.º Puesto que la voluntad tiene por objeto el bien o fin universal:

a) Es el motor primero y universal de las potencias del alma [118].

---

[110] Cf. *Dict. Spirit.* II col.557ss.
[111] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.
[112] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3s.
[113] Ibid.
[114] 1-2 q.9 a.1c.
[115] *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.
[116] 2-2 q.23 a.8c.
[117] 1-2 q.13 a.1c.
[118] Cf. *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1s.; d.25 q.1 a.2 q.ª1s; 1 d.3 q.4 a.1 ad 8; 1-2 q.9 a.1.

b) La voluntad imprime su similitud o forma en los actos de las otras potencias [119].

6.° El influjo informativo de la caridad está ya a la vista. Su función respecto de las virtudes está prefijada por la función de la voluntad—que es su propio sujeto—respecto de las potencias.

4. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La respuesta del Santo es tan concisa en su razonamiento como fecunda en su proyección vital. La caridad debe ser considerada forma de las virtudes, porque le compete ordenarlas al fin último, o bien esencial divino, que es su propio objeto. En la vida moral, la forma de las acciones proviene principalmente del fin, porque éste es el objeto formativo y especificativo de la voluntad, principio universal de la actividad moral. En la vida moral, por tanto, lo que ordena al fin confiere la forma, porque siempre la forma de la acción proviene de la forma del agente.

La argumentación del Santo, como ya insinuamos, discurre sobre los rieles de la analogía entre la función natural de la voluntad y la sobrenatural de la caridad. La caridad es a las virtudes, en el orden psicológico-moral sobrenatural, lo que la voluntad es a las potencias en el orden psicológico-moral natural. Ampliemos esta analogía:

a) La voluntad, como facultad del fin o bien natural, es el primer motor universal psicológico y moral del hombre.

La caridad, como virtud del fin último o bien divino esencial, es el primer motor psicológico y moral del cristiano.

b) Como la voluntad ordena todas las potencias a su fin, así la caridad ordena todas las virtudes a su fin [120].

c) Como la voluntad usa de todas las demás potencias para la consecución de su fin, así la caridad usa de todas las virtudes para la consecución de su fin.

d) Como la voluntad imprime su propia forma (la voluntariedad libre) a las demás potencias, así la caridad imprime su forma (la dilección divina sobrenatural) a las demás virtudes, ordenándolas y moviéndolas.

e) Como la calidad, la eficacia y el mérito de las acciones, en el plano moral humano, depende principalmente de la voluntariedad que las informa, así la calidad, la eficacia y el mérito de las acciones, en el plano moral cristiano, depende principalmente de la caridad que las informa.

El lector se percatará de que las aplicaciones concretas de este paralelismo moral entre la voluntad y la caridad son innumerables. La vida cristiana, toda entera, debe orientarse en esta doctrina y beneficiarse de su vitalidad. Dice muy bien el P. Ramírez: «El motivo formal de la caridad, aun dentro de la esfera divina e increada en que se mueven las virtudes teologales, es muy superior al motivo formal de la fe y de la esperanza, puesto que es la razón del Bien divino en sí mismo como bienaventuranza objetiva de Dios y del hombre, tal como es en la realidad y en el sentido más absoluto, sin la condición positiva de distancia o de no posesión...; mientras el motivo formal de la fe y de la esperanza implica una cierta condición de distancia

---

119 Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2 et 3.
120 Cf. *Sent.* 2 d.40 q.1 a5c.

y de intencionalidad, por ser la primera, de Dios no visto, y la segunda, de Dios no poseído...»

«De esta suerte, la caridad es ordenadora de la misma fe y de la misma esperanza desde lo más profundo y perfecto del mismo Dios, y con más razón de todas las virtudes y dones del Espíritu Santo. La caridad, por ser la suprema de todas las virtudes de cualquier género o graduación que sean, es la *ordenadora* por antonomasia de todas ellas y de todos sus actos y materias según el principio más alto y más profundo de todo orden, que es Dios como bien supremo y bienaventuranza objetiva en sí misma, en toda la plenitud de su significado.

»Ordenación la más universal y dilatada, porque se extiende a todas las partes del hombre y a todas las actividades humanas, sin exceptuar ninguna; y, al propio tiempo, la más íntima, la más intensa, la más profunda y la más sublime, por hacerse según lo más perfecto de Dios en lo más profundo del hombre. La caridad informa a la voluntad como tal, en la que reside como en su sujeto psíquico, transformándola y divinizándola en su misma raíz y en su mismo dimanar de la inteligencia y del espíritu. Ningún afecto escapa a su influencia; y en el orden del ejercicio, ningún pensamiento tampoco, ni movimiento verdaderamente humano, porque todos ellos dependen en este sentido de la voluntad...» [121]

5. NATURALEZA DE LA INFORMACIÓN CARITATIVA.—Razonado el hecho de la información universal caritativa sobre las virtudes, Santo Tomás precisa en breves líneas la naturaleza de esta información en su primera respuesta. «La caridad se dice *forma de las virtudes*, no ejemplar o esencialmente, sino más bien efectivamente, esto es, en cuanto impone a todas la forma, al modo dicho».

El Santo habla aquí con más exactitud que en otros lugares donde había concedido que la caridad es, en cierto sentido, forma ejemplar de las virtudes [122]. Sin embargo, esta exactitud no ha sido bastante explícita para desvanecer las cavilaciones de los teólogos y reducirlos a un pensar. Todos reconocen que la caridad no es forma ejemplar ni esencial, pero aún discuten sobre el alcance de la información calificada por el Santo de *efectiva*. ¿Ejerce la caridad su influencia sólo en los actos o también en los hábitos de las virtudes? ¿Se trata de una influencia informativa meramente extrínseca o de alguna manera intrínseca, como defendieron los Salmanticenses? [123] ¿Cómo se combina la actividad superior de la caridad con la propia de la virtud informada? ¿Qué especificación moral posee esta compleja operación virtuosa? Aclaremos estos puntos con la doctrina del mismo Santo Tomás.

1.° La caridad no es *forma esencial* o constitutiva de las virtudes en sí mismas, porque carecerían de forma o esencia propia y se identificarían con la caridad. No habría virtudes distintas. Todas las virtudes serían caridad por propia naturaleza, o la caridad sería virtud general que realizaría por sí misma los actos de todas las virtudes. Santo Tomás demostró en un artículo anterior la condición específica de la caridad y, con ello, su distinción esencial de todas las otras virtudes.

---

[121] RAMÍREZ, *La Eucaristía y la paz:* Ciencia Tomista, 79 (1952) 163-228. La cita, p.200-202.

[122] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 1; *De verit.* q.14 a.5 ad 3 et 4.

[123] *Curs. Theol.* tr.19; *De caril.* disp.7 dub.3; *De merito.*

Estas, pues, tienen una forma esencial o especificativa y diferencial propia con relación a su propio objeto formal. Por eso, en sí mismas son esencialmente diferentes e independientes de la caridad. El superior influjo de ésta les confiere una forma sobreañadida, que las eleva sobre su propio fin al fin supremo de la caridad [124].

2.º *La caridad no informa sólo la actividad, sino los hábitos mismos de las virtudes.*—Ha de entenderse este aserto dejando a salvo el anterior. Y es conforme no sólo a los principios, sino a las palabras de Santo Tomás [125].

Dos razones lo sufragan. La primera es la dependencia y subordinación originaria y congénita de las virtudes respecto de la caridad. La segunda, el perfeccionamiento que el influjo de la función imperativa de la caridad comunica a los hábitos de las virtudes.

Expongamos la primera razón. Es doctrina fundamental en la psicología y en la teología de Santo Tomás que las potencias proceden de la esencia del alma, y las virtudes, de la gracia con cierto orden e interdependencia. Hay algunas que son de suyo anteriores y superiores y, como tales, presupuestas a las demás que requieren su influjo. «Aunque todas las potencias dimanan de la esencia del alma, como las propiedades de lo esencial de un ser, hay, sin embargo, cierto orden en este origen, y es que el origen de una potencia presupone el de otra mediante la cual procede de la esencia del alma. Y esto consta por sus actos, puesto que el acto de una potencia presupone necesariamente el de otra, como el de la apetitiva el de la aprensiva» [126].

Esta interdependencia genésica o existencial conlleva otra perfectiva y formal. Lo advierte a continuación el Angélico: «Por eso, como queda en la potencia la virtud de la esencia del alma, así queda también en la potencia posterior la virtud de la potencia anterior» [127].

El mismo Angélico recuerda y aplica estos principios a las virtudes, y particularmente a la caridad: «Aunque la esencia sea la raíz de todas las potencias, empero, no todas fluyen de ella por igual, ya que ciertas potencias son naturalmente anteriores y motivas de las demás. Por ende, también los hábitos de las potencias inferiores han de ser informados por los hábitos de las superiores, y, por tanto, las virtudes inferiores, han de recibir su formación de alguna virtud superior.

Por eso, casi unánimemente se dice que la caridad, como virtud principal, es forma de las virtudes...» [128]

Esta razón, tomada de la dependencia en el origen, es aún más urgente considerando la interdependencia de fines en las virtudes. Las virtudes inferiores se ordenan a los fines de las superiores. Todas las virtudes morales se ordenan al bien racional del hombre en dependencia de la razón y, por tanto, de la prudencia. Todas las virtudes infusas se ordenan al bien sobrehumano del hombre en dependencia de las virtudes teologales, y particularmente de la caridad [129].

Esta interdependencia de fines demanda cierta adecuación o conformidad en las virtudes inferiores con la naturaleza de las superio-

---

124 Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 5; *De carit.* a.3 ad 9.
125 Cf. *De verit.* q.14 a.5; *De carit.* a.3c.
126 *Sent.* 2 d.25 q.1 a.3 ad 3; cf. 1 q.77 a.4 y 7.
127 Ibid.
128 *De verit.* q.14 a.5c
129 Cf. 1-2 q.63 a.4c.

res. La potencia inferior ha de estar dispuesta por su propia virtud en conformidad con las exigencias de la virtud de la potencia superior, que la ha de mover y utilizar. Santo Tomás llega a decir que las virtudes morales perfectivas del apetito sensitivo consisten en cierta habitual conformidad de este apetito con la razón (y, por tanto, con la prudencia). Citemos sus palabras: «El acto que emana de una potencia en cuanto movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para él... Por tanto, en lo que es materia del concupiscible y del irascible bajo la moción de la razón, es preciso que se dé un hábito perfectivo para bien obrar no sólo en la razón, sino también en ellos. Y como la buena disposición de la potencia movente-movida depende de su formidad con la potencia motriz, la virtud del irascible y del concupiscible no es otra cosa que la *conformidad habitual* de estas potencias con la razón» [130].

Santo Tomás usa esta misma argumentación para demostrar la conexión e interdependencia de las virtudes morales con la caridad. Esta, como virtud del último fin, es principio universal de las buenas obras ordenables a él [131]. Pero estas buenas obras de las diversas potencias humanas no las puede cumplir perfectamente la caridad por sí sola. Es preciso que con ella y a su servicio sean infundidas las virtudes morales infusas que actúan bajo su moción [132].

Infundidas, como exigencias de la caridad, para subordinar a su bien supremo los bienes que son objeto peculiar de ellas, llevan sobre su propio ser la impronta caritativa, una sobre-forma habitual que las conforma a la caridad y las hace fácilmente movilizables por ella.

No basta la simple moción de las potencias inferiores por las potencias y virtudes superiores para la perfección o virtuosidad de las operaciones imperadas. Es preciso, recalca Santo Tomás, que la rectitud u orden de la facultad regulativa superior sea impresa en la potencia inferior a modo de cualidad permanente, esto es: «Que la rectitud de la regla se convierta en forma de la potencia regulada, porque así fácil y deleitablemente obrará lo que es recto como conveniente a su forma» [133].

Así informa la prudencia a las virtudes morales. «La potencia inferior no tiene condición de virtud sino en cuanto participa la perfección de la potencia superior; y así, el hábito del irascible no tiene razón de virtud sino en cuanto recibe la inteligencia y la discreción de la razón perfeccionada por la prudencia. Por esto, la prudencia impone forma y modo en todas las virtudes morales» [134].

Algo parecido, aunque más elevado, sucede entre la caridad y las demás virtudes, como advierte el santo Doctor: «La caridad es forma de todas las virtudes como la prudencia lo es de las morales» [135]. Todas las virtudes poseen cierta forma caritativa habitual en cuanto, por la subordinación de sus fines al fin de la caridad, son infundidas por Dios a su servicio, y, por tanto, en nativa conformidad con ella y en congénita subordinabilidad a ella.

Esta sigilación caritativa original se resella y profundiza con el ejercicio de las virtudes controlado por la caridad. Cada actuación vir-

---

130 1-2 q.56 a.4c.
131 1-2 q.65 a.3c.
132 Cf. ibid., ad 1.
133 *Sent.* 3 d.23 q.1 a.1c.
134 *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 sol.
135 Ibid.

tuosa, caritativamente informada, intensifica la predisposición habitual que facilita las movilaciones subsiguientes [136].

3.º *La caridad con su moción y sobreordenación es forma de la actividad de las virtudes.*—Los hábitos son para los actos. La interdependencia entre los hábitos de las virtudes y el de la caridad se ordena a la interdependencia de sus actos. La información caritativa habitual se ordena a la información actual de los actos de todas las virtudes.

Recordemos que la caridad, por ser perfectiva de la voluntad, es a las virtudes lo que la voluntad es a las demás potencias. Digamos, en cifra, que la caridad es nuestra voluntad sobrenatural, o, como dice Santo Tomás, que todo movimiento recto de la voluntad procede de un amor recto [137].

Síguese que a la caridad corresponde la movilación de todas las virtudes en todos sus actos, es decir, la determinación de las virtudes respecto de sus objetos o fines, en orden al fin superior caritativo.

Esta activación de las virtudes la verifica la caridad mediante los respectivos hábitos de ellas, como la voluntad ejerce su voluntariedad en las múltiples acciones humanas mediante las respectivas potencias.

No obstante, la información caritativa afecta a los actos mismos virtuosos, pues «la energía de un acto anterior permanece en el posterior» [138], y, como ya advertimos con el mismo santo Maestro, «en la actividad del alma, el acto que esencialmente pertenece a una potencia o hábito recibe la forma y la especie de la potencia o hábito superior, en cuanto lo inferior es ordenado por lo superior; y así, ejemplariza el mismo Santo, si uno ejerce un acto de fortaleza por amor de Dios, ese acto, en verdad, materialmente es de fortaleza y formalmente de caridad» [139]. De esta manera, como ya dijimos, la información caritativa de los hábitos de las virtudes es el cauce para la información caritativa de sus actos.

Con esta actividad informativa, la caridad, advertía el Angélico, es forma *efectiva* de las virtudes *más bien* que esencial *(magis effective);* pero en este orden efectivo es verdadera forma, puesto que, en verdad, la actividad virtuosa queda formada y especificada por la influencia caritativa. El *magis effective* significa que es menos que forma esencial, pero más que forma efectiva, pues, como anota Cayetano, «la caridad no sólo informa efectivamente *porque* impera y ordena (ya que esto es común a todo imperante y ordenante), sino porque la participación pasiva de su imperio y ordenación es como la forma constitutiva de los otros actos en su ser virtuoso absoluto, ya que por esta participación se dicen y son *formados* los actos de las otras virtudes» [140].

4.º *¿Es la caridad forma intrínseca de las virtudes?*—Hay cierta confusión y desavenencia en este punto, y sólo puede desvanecerse precisando el sentido del término. *Intrínseco* suele considerarse lo esencial a una cosa, es decir, la esencia misma, sus elementos constitutivos y sus propiedades esenciales. En este sentido estricto, la caridad no es forma intrínseca de las virtudes, porque la caridad no es

136 Cf. *De verit.* q.14 a.5 ad 9.
137 1-2 q.65 a.4c.
138 1-2 q.17 a.1c.
139 1-2 q.13 a.1c.
140 In h.l.

ni la esencia, ni el constitutivo, ni propiedad esencial de las otras virtudes, consideradas en sí mismas, es decir, por relación a su propio objeto formal [141].

En sentido amplio puede llamarse *intrínseco*, y mejor *interior*, *interno* e *íntimo*, lo que, sobreañadido a la naturaleza de la cosa y en combinación con ella, le confiere un sobreser y una sobreperfección de orden superior. Y así, puede llamarse la caridad forma intrínseca de las virtudes, pues les sobreañade un sobreser virtuoso en la ordenación al bien divino y hasta una nueva naturaleza en la nueva especificación moral que reciben de este bien.

5.º *Complejidad y unidad del acto virtuoso-caritativo.*—La obra virtuosa informada por la caridad es una actividad mixta, una cooperación de dos virtudes. ¿Hay en ella unidad o diversidad de actos?

Por de pronto, no debe concebirse esta cooperación como dos actuaciones paralelas más o menos simultáneas, pero independientes. En tal suposición, no se trataría de un acto virtuoso sobreelevado o informado por la caridad, sino de un acto de la virtud correspondiente, v. gr., de obediencia, referido a su propio objeto sin ulterior alcance, y de otro acto simultáneo de la caridad con su alcance superior del bien divino. Dos actos elícitos enteramente diversos, desligados y sin subordinación.

La realidad es otra. La verdadera relación entre la actuación informativa de la caridad y la actividad informada de las virtudes es la del acto imperante y el acto imperado. Y esta relación o interdependencia explica a la vez la multiplicidad y la unidad del acto que indagamos. Santo Tomás la razona así: «Como, entre las cosas de la naturaleza, un todo se compone de materia y forma, como el hombre de alma y cuerpo, que es un solo ser natural, aunque tenga multiplicidad de partes; así, en las acciones humanas, el acto de una potencia inferior se ha materialmente al acto de la superior, en cuanto actúa bajo su influencia motiva; por eso, el acto del movente principal se ha formalmente al acto del instrumento. Y así es claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, con la unidad de un todo, aunque se multiplique en sus partes» [142].

Decimos que esto es lo que sucede en la actividad virtuoso-caritativa, porque en ella la caridad no actúa por sí sola en orden a su objeto o bien limitándose a su propia actividad amativa, sino que ordena a su bien el de las otras virtudes, moviéndolas o ejercitándolas con su imperio. No son, pues, dos actos separados e independientes, sino un acto de virtud suscitado, ordenado y dirigido por la moción o amor de la caridad, que intenta y alcanza su bien propio en subordinación al bien divino.

6.º *Especificación del acto virtuoso informado por la caridad.*—La función cuasi material del acto virtuoso, respecto del imperio caritativo, deja enteramente a salvo, como ya dijimos, la condición formal del acto en sí mismo, como procedente o elícito de su propia virtud, y, por tanto, su especificación esencial por orden a su propio objeto diferencial.

Por otra parte, la información caritativa toma toda su fuerza del fin, que es el principio especificativo principal [143] y, por tanto, es

[141] Cf. 2-2 q.4 a.3 ad 2; a.4c.
[142] 1-2 q.17 a.4c; cf. ibid., ad 1.
[143] Cf. 2-2 q.23 a.8c; *De caril.* a.3c.

también ella especificativa del acto informado. Santo Tomás usa este principio general: «Cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, participa de alguna manera de su especie» [144].

El santo Doctor advierte oportunamente que no hay ninguna incompatibilidad para esa polivalencia o multiplicidad específica moral de un acto. En su unidad física o psicológica puede ser soporte de numerosas calificaciones morales, más o menos interdependientes o coordinadas [145].

Es una aplicación de sus principios generales sobre la especificación moral de las acciones humanas. Estas reciben su primera especificación del objeto al que se ordenan de suyo, que es el fin inmediato *(finis operis)* [146]. Pero, a la vez y en esa misma obra, puede la voluntad intentar otro fin o fines *(finis operantis)*, que, por ser también su objeto, especifican también la acción [147]. Es más. La especificación del fin es *formal* respecto de la especificación del objeto [148] y, por provenir del fin, forma y principio más universal, es *más general* que ésta [149].

Según esto, todo acto virtuoso tiene su especie o valor moral peculiar del objeto a que se ordena por su particular virtud. Pero, en cuanto informado por la caridad, es decir, en cuanto ordenado por ella a su objeto o bien divino, recibe una especie y valor superior.

Esta especificación caritativa, advierte Santo Tomás, es *general o común* a todas las virtudes informadas, puesto que la caridad es forma común de todas ellas [150].

Como se ve, toda la sobrevaloración caritativa de las acciones virtuosas deriva de la intención del fin caritativo que las preside. Conviene recordar, con Santo Tomás, que la intención caritativa puede anteceder y motivar la obra virtuosa—por ejemplo, en quien se mueve a estudiar por amor de Dios—y puede subseguirla en cuanto se ordena a Dios después de querida—por ejemplo, en quien, decidido a estudiar por otro motivo, sobreordena luego a Dios su estudio—. El primer procedimiento es mejor, porque la obra se beneficia desde el principio del valor de la caridad [151].

Adviértase, no obstante, que la bondad peculiar de la acción, v.gr., de la obediencia, debe ser también intentada, pues redunda sobre el bien caritativo y lo acrecienta [152].

7.º El mérito de toda obra virtuosa depende principalmente de la caridad.—Este punto lo estudia Santo Tomás, como en propio lugar, en la 1-2 q.114 a.4; y allí procede su comentario. Las razones de esta importantísima doctrina las propone así el Santo: «El acto humano tiene valor meritorio por un doble título. El primero y principal, la *ordenación divina*, por cuanto el acto se dice meritorio de aquel bien a que el hombre está ordenado divinamente. El segundo, por parte del *libre albedrío*, en cuanto el hombre, a diferencia de otras criaturas, obra por sí mismo al obrar voluntariamente. Por ambos títulos, la principalidad del mérito depende de la caridad.

144 2-2 q.85 a.3c.
145 Cf. 2-2 q.4 a.3 ad 1; 1-2 q.1 a.3 ad 3; q.18 a.7 ad 3.
146 Cf. 1-2 q.18 a.2 y 4.
147 Cf. ibid., a.6.
148 Ibid.
149 Cf. ibid., a.7.
150 Cf. *De caril.* a.3 ad 1.5.9 y 10.
151 Cf. 1-2 q.19 a.7c.
152 Cf. 1-2 q.20 a.3.

Porque, en primer término, debe considerarse que la vida eterna consiste en la fruición de Dios. Mas el movimiento de la mente humana hacia la fruición divina es el acto propio de la caridad, por el cual son ordenados a este fin los actos de las otras virtudes, en cuanto las otras virtudes son imperadas por la caridad...

Semejantemente, es claro que nos es sumamente voluntario lo que hacemos por amor. Y así, en cuanto para el mérito se requiere voluntariedad, pertenece también principalmente a la caridad».

De aquí se sigue que el ejercicio de la misma caridad, es decir, el amor mismo divino, es el máximo valor moral, el máximo mérito. Síguese también que el amor y servicio directo de Dios priva sobre el amor y servicio del prójimo por Dios [160].

Síguese, asimismo, que en los actos de las otras virtudes el mérito no se comensura tanto a su excelencia respectiva cuanto a la excelencia de la caridad con que se cumplen.

Síguese, finalmente, que, como dijo el Apóstol, la caridad es la *vía más excelente* y el *vínculo de perfección*. Y, por tanto, que lo mejor de toda obra buena es el amor en ella de Dios. Por eso recomendaba el mismo Apóstol: «Ya comáis, ya bebáis o hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» [161]. Y otra vez: «Y todo cuanto hacéis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El» [162].

8.º *La información actual de la caridad y su necesidad y conveniencia.*—Exceptuadas la fe y la esperanza, no se puede dar virtud alguna infusa sin la caridad [163]. Coexisten, pues, en el sujeto como hábitos. Pero esta conexión habitual, ¿es también funcional? Es decir: ¿la virtud infusa obra siempre bajo la información de la caridad?

Santo Tomás responde: «En quien posee la caridad no se da acto alguno de virtud no informado por ella. Porque ese acto, o está ordenado al debido fin, y esto no puede ser sin la caridad en quien la posee, o no está ordenado al debido fin, y entonces no es acto de virtud» [164].

Ante esta contestación aún cabe dudar si el acto de la virtud no puede ordenarse a su propio fin o bien sin ulterior referencia al fin de la caridad. En la mente de Santo Tomás se ha de responder que eso no es posible por dos causas correlativas. Primera, porque los fines de las otras virtudes están comprendidos en el fin último de la caridad. Segunda, porque la caridad impera a todas las otras virtudes, como la voluntad a las otras potencias. De aquí se sigue que en la ordenación a Dios, como fin último por la dilección caritativa, va implícita la ordenación a Dios de la vida toda del hombre con todas sus acciones virtuosas. Y, a su vez, en la intención inmediata del bien de cualquier virtud moral infusa, va implícita la intención del bien superior divino [165].

Recuérdese que, en el mismo orden natural, la volición del último fin importa la volición y ordenación a él de toda la actividad humana [166]. No es de menor, sino de mayor influjo y eficacia, la volición

---

[160] Cf. 2-2 q.27 a.8; q.26 a.2; q.182 a.2.
[161] 1 Cor. 10,31.
[162] Col. 3,17.
[163] Cf. 1-2 q.65 a.2.
[164] *De verit.* q.14 a.5 ad 13.
[165] Cf. *Sent.* 2 d.40 q.1 a.5c.
[166] Cf. 1-2 q.1 a.6.

caritativa del último fin sobrenatural en la actividad sobrenatural del justo [160].

Así, pues, nunca se ejercita un acto virtuoso sobrenatural no ordenado al bien divino, fin de la caridad.

¿Quiere esto decir que siempre se da o debe darse una intención actual del fin caritativo? Esto, indudablemente, es lo deseable, y lo que se ha de procurar como el mejor recurso para sobrevalorizar y perfeccionar nuestra vida cristiana. Pero esta intención actual no siempre es posible, y sin ella deben considerarse virtualmente ordenados a Dios los actos de las virtudes que están influídos por una intención caritativa anterior.

La necesidad y la conveniencia de la información caritativa las precisa Santo Tomás de la siguiente manera:

«No basta, ciertamente, la ordenación habitual del acto a Dios, porque nadie merece por lo que tiene en hábito, sino por lo que hace de hecho.

Sin embargo, no se exige una *intención actual* del fin último que acompañe siempre a cada acción referente a un fin próximo. Basta que alguna vez todos estos fines sean actualmente referidos al último, como sucede cuando uno piensa en dirigirse al amor de Dios por entero, pues en esto, cuanto ordena a sí mismo, quedará ordenado a Dios. Y si se pregunta cuándo se deberá ordenar el acto al fin último, será preguntar cuándo debe actuarse la caridad, porque, cuando quiera actúe la caridad, se realiza la ordenación de todo el hombre al último fin, y, por consiguiente, de cuanto se ordena a sí mismo como bien propio» [161].

Aún aquilata más el santo Doctor: «La sentencia *hacedlo todo para gloria de Dios* puede entenderse de dos modos: *negativa* y *positivamente*. Negativamente significa: Nada hagáis contra Dios. Y así es precepto, y se quebranta, o con pecado mortal, que se comete *contra* Dios, o con pecado venial, que se comete *fuera* de Dios y fuera del precepto.

El sentido *afirmativo* es doble. De manera que la referencia actual a Dios acompañe a cada acción, no *actual*, sino *virtualmente*, en cuanto la virtud de la primera ordenación permanece en todas las siguientes, como la virtud del último fin permanece en todos los fines a él ordenados. Y así es también de precepto, y su omisión puede ser mortal o venial, como ya dijimos. O de manera que la actual ordenación a Dios acompañe *actualmente* a cada acción. Y esto puede entenderse de dos modos: *distributiva* y *colectivamente*.

El sentido *distributivo* es: En cualquier acción, es mejor que la ordenéis a Dios. Y así es consejo. El sentido *colectivo* es: Haced de tal modo todas vuestras obras, que ninguna de ellas deje de estar ordenada *actualmente* a Dios. Y esto no es precepto ni consejo, sino fin del precepto, al que se llega por el cumplimiento de los preceptos Porque así ordenan los santos sus actos a Dios en la patria» [162].

9.º *Otros títulos de la caridad.*—Santo Tomás aquí en la SUMA, es decir, en la expresión de su pensamiento definitivo, propone como fórmula o título principal y adecuado de la influencia perfectiva de la caridad en las demás virtudes este de *forma de las virtudes*. En

160 Cf. BÁÑEZ, *In 2-2* q.24 a.6 dub.5 concl.5.
161 *Sent.* 2 d.40 q.1 a.5 ad 6.
162 Cf. *De carit.* a.11 ad 2; *Sent.* 3 d.40 q.1 a.5 ad 7.

otras obras había equiparado con él algunos otros, especialmente los de *motor, fin*[163], *madre y raíz*[164]. Como verá el lector, en la respuesta primera y tercera de este artículo indica el Santo en qué sentido puede ser llamada la caridad *fin, fundamento, raíz y madre de las virtudes*. También cabría llamarla reina o emperatriz de ellas, por cuanto con su imperio las ordena, mueve y rige.

CONCLUSIÓN.—La conclusión que deriva de las anotaciones de este artículo, y en general de toda la cuestión, es la trascendencia de la caridad en la vida moral cristiana. Ya llamamos la atención del lector sobre esta importancia singular de la caridad en nuestra introducción general, y allí le remitimos para no repetir consideraciones que anticipamos por necesarias y que tienen en la doctrina expuesta su plena justificación. La caridad es el corazón de la vida cristiana. Gracias a ella circula por las venas de todas las virtudes la sangre divina de la gracia, la vitalidad misma de Dios, que nutre y perfecciona la vida nueva de sus hijos.

---

[163] Cf. *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.3s.
[164] Cf *De carit.* a.3c; *In II Cor.* c.12,7 lect.2.

CUESTION 23

(In octo articulos divisa)

De caritate secundum se

De la caridad en sí misma

A continuación debe tratarse la caridad. Primeramente, la caridad misma. En segundo lugar, el don de sabiduría que le corresponde.

Sobre lo primero se han de considerar cinco cosas: primero, la caridad misma; segundo, el objeto de la caridad; tercero, sus actos; cuarto, los vicios contrarios; quinto, los mandamientos correspondientes.

Acerca de lo primero hay una doble consideración: de la caridad en sí misma y en relación con su objeto.

Ocho cuestiones sobre lo primero:

Primera: si la caridad es amistad.

Segunda: si es algo creado en el alma.

Tercera: si es virtud.

Cuarta: si es virtud especial.

Quinta: si es virtud única.

Sexta: si es la más grande de las virtudes.

Séptima: si puede haber virtud verdadera sin ella.

Octava: si es la forma de las virtudes.

Consequenter considerandum est de caritate (cf. q.1 introd.).

Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente (q.45). Circa primum consideranda sunt quinque: primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis (q.25); tertio, de actibus eius (q.27); quarto, de vitiis oppositis (q.34); quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus (q.44). Circa primum est duplex consideratio: prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum (q.24).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum caritas sit amicitia.

Secundo: utrum sit aliquid creatum in anima.

Tertio: utrum sit virtus.

Quarto: utrum sit virtus specialis.

Quinto: utrum sit una virtus.

Sexto: utrum sit maxima virtutum.

Septimo: utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.

Octavo: utrum sit forma virtutum.

ARTICULO 1

Utrum caritas sit amicitia [*]

Si la caridad es amistad

Dificultades. Parece que la caridad no es amistad.

1. "Nada hay tan propio de la amistad como convivir con el amigo", en decir del Filósofo. La cari-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia.

1. «Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico»; ut Philosophus dicit, in VIII

[*] 1-2 q.65 a.5; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.1

«Ethic.» [1] Sed caritas est hominis ad Deum et ad angelos, «quorum non est cum hominibus conversatio», ut dicitur Dan. 2,11. Ergo caritas non est amicitia.

2. Praeterea, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII «Ethic.» [2]. Sed caritas habetur etiam ad inimicos: secundum illud Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros». Ergo caritas non est amicitia.

3. Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum Philosophum, in VIII «Ethic.» [3]; scilicet amicitia «delectabilis, utilis» et «honesti». Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis: dicit enim Hieronymus, in Epist. «Ad Paulinum» [4], quae ponitur in principio Bibliae: «Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant». Similiter etiam non est amicitia honesti: quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII «Ethic.» [5]. Ergo caritas non est amicitia.

Sed contra est quod Io. 15,15 dicitur: «Iam non dicam vos servos, sed amicos meos». Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in VIII «Ethic.» [6], non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim est dicere quod aliquis

dad se da entre el hombre y Dios y los ángeles, "los cuales no conviven con los hombres", como dice Daniel. Luego la caridad no es amistad.

2. No hay amistad sin correspondencia de amor, como se lee en el Filósofo. Caridad se tiene incluso a los enemigos, por aquello: "Amad a vuestros enemigos". No es, pues, la caridad amistad.

3. Hay tres especies de amistad, según el Filósofo: "amistad deleitable, de lo útil y de lo honesto". La caridad no es amistad útil o deleitable, pues dice San Jerónimo en la Epístola a Paulino que se pone en el principio de la Biblia: "Aquella es verdadera amistad, enlazada con ataduras de Cristo, la hecha en el temor y en el estudio de las divinas Escrituras, y no por utilidad doméstica, ni por la sola presencia corporal, ni por lisonjera y pérfida adulación". Asimismo tampoco es amistad de lo honesto, pues con caridad amamos también a los pecadores, la cual no se tiene más que con los virtuosos, como se lee en el Filósofo. Así, pues, la caridad no es amistad.

Por otra parte, se dice en San Juan: "Ya no os llamaré siervos, sino amigos". Y esto se les decía por razón de la caridad. Es, por lo tanto, amistad.

Respuesta. Según el Filósofo, no todo amor tiene razón de amistad, sino el amor que entraña benevolencia, esto es, cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él el bien. Si, pues, para las cosas amadas no queremos el bien, sino apetecemos su bien en orden a nosotros, como decimos que nos gusta el vino, el caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de cierta concupiscencia; pues sería ridículez de-

[1] C.5 n.3 (BK 1157b19) : S.TH., lect.5.
[2] C.2 n.3 (BK 1155b28) : S.TH., lect.2.
[3] C.3 n.1 (BK 1156a7) : S.TH., lect.3 ; cf. c.2 n.1 (BK 1155b21) : S.TH., lect.2.
[4] Epist. 53 : ML 22,540.
[5] C.4 n.2 (BK 1157a18) : S.TH., lect.4.
[6] C.2 n.3 (BK 1155b31) : S.TH., lect.2.

cir que uno tiene amistad con el vino o con el caballo. Mas tampoco basta la benevolencia para la razón de amistad, antes bien se exige una mutua redamación, pues el amigo es amigo para el amigo. Esta correspondida benevolencia se funda en alguna comunicación.

Habiendo, por lo tanto, cierta comunicación del hombre con Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, sobre tal comunicación es menester cimentar alguna amistad. De esta comunicación se dice: "Fiel es Dios, que os llamó a sociedad con su Hijo". Y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por donde es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios.

Soluciones. 1. Doble es la vida del hombre. Una exterior según la naturaleza sensible y corporal, y con ésta no tenemos comunicación ni convivencia con Dios y con los ángeles. Otra vida del hombre es la espiritual según el alma; con ella convivimos con Dios y con los ángeles; en el estado presente, imperfectamente; por lo cual dice el Apóstol: "Nuestro vivir está en el cielo"; pero esta convivencia será perfecta en el cielo, cuando "sus siervos servirán a Dios y verán su faz", como se lee en el Apocalipsis. De este modo, la caridad es aquí imperfecta, mas se perfeccionará en la patria.

2. Se ama a alguien de dos modos. O bien se le ama a él mismo, en cuyo caso la amistad se termina en el amigo. O bien se ama a uno por la amistad que se tiene con otra persona; por ejemplo, por la amistad que tengo con determinado hombre, amo también sus hijos, siervos y cualesquiera allegados. Y tanto puede ser el amor del amigo, que por él se amen sus amigos y allegados, aunque nos ofendan u odien. De esta manera, la amistad de caridad se extiende aun a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios,

habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. Do qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. 1,9: «Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius». Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem: et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis. In praesenti quidem statu imperfecte: unde dicitur Phil. 3,20: «Nostra conversatio in caelis est». Sed ista conversatio perficietur in patria, quando «servi eius servient Deo et videbunt faciem eius», ut dicitur Apoc. ult., 3.4. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius: et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae: sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligi-

mus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam: sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

con quien principalmente se tiene la amistad de caridad.

3. La amistad honesta no se tiene más que con el virtuoso, como término principal; pero en atención a él se aman todos los a él vinculados, aunque no sean virtuosos. Y así, la caridad, que es suma amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios.

ARTICULO 2

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima *

Si la caridad es algo creado en el alma

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima.

1. Dicit enim Augustinus, in VIII «De Trin.» [1]: «Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligat». Et in XV «De Trin.» [2] dicit: «Ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est». Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Praeterea, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis: secundum illud Deut. 30,20: «Ipse est vita tua». Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem: secundum illud I Io. 3,14: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres». Ergo Deus est ipsa caritas.

3. Praeterea, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat: et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo

Dificultades. Parece que la caridad no es algo creado en el alma.

1. Dice San Agustín: "El que ama al prójimo es menester que ame al mismo amor: Dios es amor. Es menester, pues, que ame sobre todo a Dios". Y en otro lugar: "Lo mismo se dijo diciendo Dios es caridad que Dios es espíritu". Luego la caridad no es algo creado en el alma, sino el mismo Dios.

2. Dios es espiritualmente vida del alma, como el alma es vida del cuerpo, según la Escritura: "El es tu vida". El alma vivifica el cuerpo por sí misma. Dios, pues, vivifica el alma por sí mismo y la vivifica por la caridad, conforme a aquello: "Sabemos que hemos sido trasladados de muerte a vida, porque amamos a los hermanos". Luego Dios es la caridad misma.

3. Nada creado es de infinita virtud, antes bien toda criatura es vanidad. La caridad, lejos de ser vanidad, es su opuesto; y es de infinita virtud, porque conduce el alma del hombre al bien infinito. En con-

---

* *Sent.* 1 d.17 q.1 a.1; *De virtut.* q.2 a.1

[1] C.7: ML 42,957.
[2] C.17: ML 42,1080.

secuencia, no es algo creado en el alma.

Por otra parte, dice San Agustín: "Llamo caridad el impulso del alma a gozar de Dios por sí mismo". El impulso del alma es algo creado en ella. Luego la caridad es algo creado en el alma.

Respuesta. El Maestro inquiere esta cuestión en la distinción XVII del I de las "Sentencias", y establece que la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente. No es su intento decir que este impulso de amor con que amamos a Dios sea el Espíritu Santo mismo, sino que procede de El inmediatamente, sin hábito alguno, no como provienen de El los demás actos virtuosos por medio de los hábitos de las virtudes, sea por el hábito de la fe, de la esperanza o de cualquiera otra virtud. Afirmaba esto por la excelencia de la caridad.

Mas, considerándolo bien, redunda más bien en su detrimento; pues el movimiento de la caridad no lo impulsa el Espíritu Santo moviendo la mente humana, de suerte que ésta sea sólo movida y en manera alguna principio de ese movimiento, como acaece moverse el cuerpo por un agente exterior, pues esto va en contra de la noción de voluntario, cuyo principio conviene que esté en él mismo, por lo sobredicho, pues se seguiría que amar no sería voluntario; lo cual es una contradicción, al entrañar el amor en su concepto ser acto de la voluntad.—Tampoco se puede afirmar que mueva el Espíritu Santo la voluntad al acto de amar, como se mueve un instrumento, pues éste, aunque sea principio del acto, no es dueño de obrar o no, por lo cual desaparecería la razón de voluntario y se eliminaría el mérito, siendo así que arriba establecimos

caritas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III «De doctr. christ.»[9]: «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum». Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.

Respondeo dicendum quod Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17 dist. I lib. «Sent.», et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse Spiritus Sanctus: sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis.

Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1-2 q.6 a.1). Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.—Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti: cum tamen supra (1-2 q.114 a.4) habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. — Sed

[9] C.10: ML 34,72.

oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo: et secundum hoc «disponit omnia suaviter», ut dicitur Sap. 8,1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum: nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non ad-

que el amor de caridad es raíz del mérito.—Luego de tal modo ha de mover el Espíritu Santo la voluntad a amar que sea también ella causa de ese acto.

Ningún acto es producido con perfección por una potencia activa, si no le es connatural por alguna forma que sea principio de esa acción. De aquí que Dios, que todo lo mueve a sus debidos fines, a cada cosa infundió formas con que se inclinaran a los fines asignados por El, según aquello de la Sabiduría: "Todo lo dispone suavemente". Es evidente que el acto de la caridad rebasa la naturaleza de la potencia de la voluntad; si, pues, no se le añadiera alguna forma a la potencia natural, sería ese acto más imperfecto que los actos naturales y los de las otras virtudes, ni sería fácil y deleitable. Lo cual es evidentemente falso; porque ninguna virtud está tan inclinada a su acto como la caridad, ni ninguna otra obra tan placenteramente; por donde es particularmente necesario que para el acto de la caridad haya en nosotros una forma habitual sobreañadida a la potencia natural que la incline al acto de la caridad, haciendo que obre pronta y deleitablemente.

Soluciones. 1. La misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad. Por eso, así como nos decimos buenos con la bondad, que es Dios, y sabios con la sabiduría, que es El, porque la bondad, por la que formalmente somos buenos, es una participación de la divina bondad, y la sabiduría, con la que formalmente somos sabios, es cierta participación de la sabiduría divina; así también la caridad, con la cual formalmente amamos al prójimo, es cierta participación de la divina caridad. Es frecuente este estilo de hablar entre los platónicos, en cuyas doctrinas estuvo imbuído San Agustín; lo cual, a

no advertirlo, algunos tomaron de sus palabras ocasión de errar.

2. Dios es causa eficiente de la caridad, que da la vida al alma, como también lo es del alma, que da la vida al cuerpo. Pero la caridad da vida al alma formalmente, como el alma al cuerpo. De donde puede deducirse que si el alma se une inmediatamente al cuerpo, igual la caridad al alma.

3. La caridad obra formalmente. La eficacia viene a la forma en la medida de la virtud del agente que la causa. De aquí que la caridad no sea vanidad, sino más bien causa un efecto infinito, al unir el alma con Dios justificándola; lo cual demuestra la infinitud del poder divino, autor de la caridad.

vertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi [10].

Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam: sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae.

Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui induxit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.

ARTICULO 3

Utrum caritas sit virtus [a]

Si la caridad es virtud

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud.

1. La caridad es cierta amistad. La amistad no la tienen los filósofos por virtud, como se ve en el Filósofo; ni se cuenta entre las virtudes morales ni entre las intelectuales. Luego la caridad no es virtud.

2. "La virtud es el culmen de la potencia". La caridad no es lo cimero, como lo es el gozo y la paz. Parece, pues, que la caridad no es virtud, sino lo son el gozo y la paz.

3. Toda virtud es un hábito accidental. La caridad no es hábito accidental, pues es más noble que el alma. Y ningún accidente es más noble que el sujeto. En consecuencia, no es virtud la caridad.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus.

1. Caritas enim est amicitia quaedam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro «Ethic.» [11] **patet: neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.**

2. Praeterea, «virtus est ultimum potentiae», ut dicitur in I «De caelo» [12]**. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.**

3. Praeterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis: cum sit nobilior ipsa anima; nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

---

[a] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.2; *De virtut.* q.2 a.2.

[10] Cf. Magistr. *Sent.* l.1 d.17 c.1.

[11] L.8 c.1 n.1 (Bk 1155a3): S.Th., lect.1.

[12] C.11 n.7.8 (Bk 281a11; 278): S.Th., lect.25.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De moribus Eccle.» [12]: **«Caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua cum diligimus».**

Por otra parte, dice San Agustín: "Caridad es la virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con la cual le amamos".

Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura: et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est (q.17 a.1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est «secundum rationem rectam», ut patet in II «Ethic.» [14], **ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam supra (q.4 a.5; q.17 a.1) dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (nt.14); consequens est caritatem esse virtutem.**

Respuesta. Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la debida regla y medida. Así, la virtud humana, que es principio de todos los actos buenos del hombre, consiste en adaptarse a la regla de los actos humanos. La cual es doble, como arriba queda dicho: la razón humana y Dios mismo. Por donde, así como la virtud moral se define por ser "según la recta razón", conforme al Filósofo, así también unirse con Dios tiene razón de virtud, como también dijimos de la fe y de la esperanza. Alcanzando la caridad a Dios, puesto que a El nos une, como se desprende de la autoridad aducida de San Agustín, se concluye que es virtud.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VIII «Ethic.» non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est «virtus vel cum virtute». Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.» [15].

Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquis

Soluciones. 1. El Filósofo no niega que la amistad sea virtud, sino que dice que es "virtud o acompaña a la virtud". Se puede decir que es la virtud moral que tiene por objeto las acciones para con los demás, aunque bajo razón distinta que la justicia, ya que ésta las mira bajo el aspecto de débito legal, y ella bajo el signo de un débito moral o de amistad, o mejor bajo la razón de beneficio gratuito, como enseña el Filósofo. Con todo, no puede afirmarse que sea virtud esencialmente distinta de las otras, puesto que no alcanza la formalidad de lo laudable y honesto sino por el objeto, o sea, al fundarse en la honestidad de las virtudes; lo que es evidente considerando que no cualquier amistad llega a la razón de lo laudable y honesto, como la deleitable y la útil; por donde la amistad virtuosa es más bien algo consiguion-

te a la virtud que virtud. - No sucede lo mismo con la caridad, que no se funda en virtud humana, sino principalmente en la bondad divina.

2. A la misma virtud toca amar a alguien y gozarse de él, pues el gozo sigue al amor, como arriba hemos visto al tratar de las pasiones. Por consiguiente, tiene más razón de virtud el amor que el gozo, su efecto; y lo que se tiene por extremo en la razón de virtud no entraña orden de efecto, sino más bien orden de sobreabundancia, como cien libras exceden a sesenta.

3. Todo accidente es inferior en su ser a la substancia, porque la substancia es ente en sí mismo, y el accidente en otro. Mas no siempre por razón de su especie. Así, el accidente causado por el sujeto es menos digno que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el causado por la participación de una naturaleza superior es de más dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza de la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la caridad es más digna que el alma, por ser una participación del Espíritu Santo.

consequens ad virtutes quam sit virtus.—Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

Ad secundum dicendum quod eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo: nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est (1-2 q.25 a.2), cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus.—Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus: sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt sexaginta.

Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia: quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae: sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti.

ARTICULO 4

Utrum caritas sit virtus specialis [*]
Si la caridad es virtud especial

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud especial.

1. Dice San Jerónimo: "Para dar en pocas palabras una definición de todas las virtudes, digo que virtud es la caridad, con la cual se ama a Dios y al prójimo". Y San Agustín dice que "la virtud es el orden del amor". Ninguna virtud especial se

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis.

1. Dicit enim Hieronymus [16]: «Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus». Et Augustinus dicit, in libro «De moribus Eccles.» [17], quod «virtus est ordo amoris». Sed nulla virtus specialis ponitur in de-

[*] *Sent* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª2; *De malo* q.8 a.2; q.11 a.2; *De virtut.* q.2 a.5

[16] Cf. Augustin., epist. 167 *Ad Hieron.* c.4: ML 33,739.

[17] *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,468.

finitone virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

2. Praeterea, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum: secundum illud I ad Cor. 13,4: «Caritas patiens est, benigna est», etc. Extendit etiam se ad omnia opera humana: secundum illud I ad Cor. ult., 14: «Omnia opera vestra in caritate fiant». Ergo caritas non est specialis virtus.

3. Praeterea, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro «De perfect. hum. Iust.» [19], dicit quod «generalis iussio est, Diliges; et generalis prohibitio, Non concupisces». Ergo caritas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei: secundum illud I ad Cor. 13,13: «Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec». Ergo caritas est virtus specialis.

Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet (1-2 q.18 a.2; q.54 a.2). Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1-2 q.27 a.1). Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus: sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra (a.7) dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II [20] et VI [20] «Ethic.»,

indica en la definición de la virtud en común. Luego la caridad no es virtud especial.

2. Lo que se extiende a las operaciones de todas las virtudes no puede ser virtud especial. La caridad se extiende a las operaciones de todas las virtudes, según aquello: "La caridad es paciente, es benigna", etc. También se extiende a todas las acciones humanas: "Haced todas vuestras obras en caridad". No es, pues, la caridad virtud especial.

3. Los preceptos de la ley responden a los actos virtuosos, pues dice San Agustín que es "mandamiento general: Amarás; y general prohibición: No codiciarás". Por lo tanto, la caridad es una virtud general.

Por otra parte, nada general se cuenta entre lo especial. La caridad se enumera entre las virtudes especiales, a saber: entre la esperanza y la fe: "Ahora permanecen estas tres cosas: fe, esperanza y caridad". Por consiguiente, es virtud especial.

Respuesta. Los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como está dicho. Es objeto propio del amor el bien, como hemos visto; por eso, donde se encuentra especial razón de bien, allí se da razón especial de amor. Y, pues, el bien divino, en cuanto objeto de bienaventuranza, ofrece razón especial de bien, por tanto, el amor de caridad, que es el amor de este bien, es un amor particular, y así la caridad es especial virtud.

Soluciones. 1. La caridad entra en la definición de toda virtud, no porque sea esencialmente todas las virtudes, sino porque de algún modo dependen todas de ella, como más adelante se verá. También la prudencia entra en la definición de las vir-

[19] C.5: ML 44,297.
[20] C.6 n.15 (BK 1107a1): S.TH., lect.7.
[20] C.13 n.5 (BK 1144b26): S.TH., lect.11.

tudes morales por depender todas de ella, según el Filósofo.

2. La virtud o el arte que se cuidan de un fin último imperan a las virtudes o artes que versan sobre los fines secundarios; v. gr.: el arte militar impera al ecuestre, como se lee en el Filósofo. Y, pues, la caridad tiene por objeto el fin último de la vida humana, cual es la bienaventuranza eterna, de aquí que abarque las acciones todas de la vida humana imperándolas, mas no produciendo inmediatamente todos los actos de las virtudes.

3. Se llama mandamiento general el precepto del amor, por reducirse a él todos los demás como a fin, en frase del Apóstol: "El fin del precepto es la caridad".

co quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I «Ethic.» [21]**. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.**

Ad tertium dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse lussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem: secundum illud I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti caritas est».

ARTICULO 5

Utrum caritas sit una virtus [*]
Si la caridad es virtud única

Dificultades. Parece que la caridad no es virtud única.

1. Los hábitos se distinguen según los objetos. Dos son los objetos de la caridad: Dios y el prójimo, que distan entre sí infinitamente. Luego la caridad no es una virtud única.

2. Las diversas razones del objeto diversifican el hábito, aunque el objeto sea realmente el mismo, como se desprende de lo ya dicho. Pero hay muchas razones para amar a Dios, pues somos deudores a su amor por cada uno de los beneficios recibidos. Así, pues, la caridad no es virtud única.

3. La caridad incluye la amistad con el prójimo. El Filósofo pone diversas especies de amistad. En consecuencia, la caridad no es virtud

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quae in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

2. Praeterea, diversae rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet (q.17 a.6 ad 1; 1-2 q.54 a.2 ad 1). Sed multae sunt rationes diligendi Deum: quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

3. Praeterea, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in VIII «Ethic.» [22]**, ponit diversas amici-**

[*] *Sent.* 3 d.27 a.2 a.4 q.1; *De virtut.* q.2 a.4.

[21] C.1 n.4 (Bk 1094a12): S.Th., lect.1.
[22] C.3 n.1 (Bk 1156a7); c.11.12 (Bk 1161a10; b11): S.Th., lect.3.11.12.

tiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinae veritatis: secundum illud ad Eph. 4,5: «Una fides». Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinae bonitatis.

Respondeo dicendum quod caritas, sicut dictum est (a.1), est quaedam amicitia hominis ad Deum. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis: et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur: sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, alias super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.» [13].—Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum: sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia: secundum illud Ps. [14]: «Confitemini Domino, quoniam bonus». Aliae autem

única, antes bien se multiplica en diversas especies.

Por otra parte, así como el objeto de la fe es Dios, así lo es de la caridad. La fe es virtud única por la unidad de la divina verdad, según el Apóstol: "Una fe". También la caridad es virtud única por la unidad de la divina bondad.

Respuesta. La caridad, como dijimos, es una amistad del hombre con Dios. Las diferentes especies de amistad se toman de la diversidad del fin, y así hay tres especies de amistad: útil, deleitable y honesta. También se toman de las diversas comunicaciones en que la amistad se funda, pues una es la especie de la amistad con los parientes, otra la de los conciudadanos o de los peregrinos, ya que una se funda en comunicación natural y las otras en lo civil o en una peregrinación, como es de ver en el Filósofo.—Por ninguno de estos modos puede ser múltiple la caridad. Porque, siendo el fin de la caridad uno, a saber: la divina bondad, es también una la comunicación de la bienaventuranza eterna, sobre que se cimienta esta amistad. Por lo cual quede que la caridad es omnímodamente virtud única, no diferenciada en varies especies.

Soluciones. 1. Esa objeción concluiría rectamente si Dios y el prójimo fuesen por igual objeto de la caridad. Pero ocurre que Dios es el objeto principal de la caridad, y el prójimo es amado con caridad por Dios.

2. Con la caridad se ama a Dios por El mismo; de este modo, una sola razón de amar se tiene principalmente en cuenta en la caridad, la bondad divina, que es consustancial con él, según el salmo: "Dad gracias al Señor, porque es bueno". Los otros

[13] C.12 n.1 (BK 1161b11): S.TH., lect.12.
[14] Ps. 105.106.117.135 v.1.

incentivos al amor, o causas de tener que amarle, son secundarios y se siguen de la razón principal.

3. La amistad humana, de que habla el Filósofo, tiene fin diverso y diferente comunicación; lo que no se da en la caridad, como hemos visto; por ello no vale la paridad de razón.

tem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est (in c). Et ideo non est similis ratio.

ARTICULO 6

Utrum caritas sit excellentissima virtutum [a]

Si la caridad es la más excelente de las virtudes

Dificultades. Parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes.

1. A más encumbrada potencia, virtud y operación más encumbradas. El entendimiento es superior a la voluntad y aun la dirige. Luego la fe, que está en el entendimiento, es más excelente que la caridad, que está en la voluntad.

2. Aquello por lo que una cosa obra, debe serle inferior; como el ministro por quien el señor obra es inferior a él. Y "la fe obra por la caridad", según el Apóstol; por lo tanto, es más excelente que ella.

3. Lo que se relaciona con otro por adición parece que es más perfecto. La esperanza se relaciona con la caridad por adición, pues si el objeto de la caridad es el bien, el de la esperanza es el bien arduo; y así la esperanza es más excelente que la caridad.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La mayor de éstas es la caridad".

Respuesta. Puesto que lo bueno en las acciones humanas es lo conforme a su debida regla, por necesidad la virtud humana, principio de las buenas acciones, ha de consistir

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum.

1. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

2. Praeterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius: sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed «fides per dilectionem operatur», ut habetur ad Gal. 5,6. Ergo fides est excellentior caritate.

3. Praeterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem: nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 13,13: «Maior horum est caritas».

Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est princi-

[a] 1-2 q.66 a.6; infra q.99 a.4; *In Col.* 3 lect.3.

pium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (a.3; q.17 a.1), scilicet ratio humana et Deus: sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni: sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente: et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro «De causis» [2]: quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt

en alcanzar la regla de las acciones humanas. Hemos dicho que hay doble regla de las acciones humanas: la razón humana y Dios; pero Dios como regla primera, por la cual incluso se regula la humana razón. Por eso, las virtudes teologales, que lo son por alcanzar la primera regla, ya que su objeto es Dios, son más excelentes que las virtudes morales o intelectuales, que consisten en ajustarse a la razón humana. Por lo cual es menester también que entre las mismas virtudes teologales sea la más digna aquella que más alcance a Dios. Y siempre lo que es por sí es superior a lo que es por otro. La fe y la esperanza, ciertamente que llegan a Dios por cuanto de El nos vienen el conocimiento de la verdad y la posesión del bien. Pero, como la caridad lo alcanza para reposar en El y no para que nos dé otra cosa, es evidente que ella es más excelente que la fe y la esperanza y, por consiguiente, que todas las demás virtudes. Lo mismo que la prudencia, que, al participar de lleno de la razón, es más excelente que las demás virtudes morales, las cuales participan de ella el medio justo en las acciones o pasiones humanas.

Soluciones. 1. La operación intelectual queda completa cuando lo entendido está en el que entiende; de aquí que la superioridad de la operación intelectual se tome conforme a la medida del entendimiento. En cambio, la operación de la voluntad y la de cualquier otra potencia apetitiva se perfecciona en la inclinación del apetente a la cosa como a término; y así su superioridad se toma en conformidad con la cosa en cuanto objeto de la operación. Las cosas inferiores al alma están de un modo más noble en el alma que en ellas mismas; porque lo que está en otro se adapta a su modo, como se lee en el libro "De las causas"; mas las que están sobre

[2] Prop.12.

el alma están de modo más noble en sí mismas que en ella. En consecuencia, el conocimiento de las cosas que están por debajo de nosotros es más noble que su amor; por lo cual el Filósofo antepuso las virtudes intelectuales a las morales. Pero en las cosas que nos sobrepujan, principalmente las de Dios, se prefiere el amor al conocimiento; y, por ende, la caridad es más excelente que la fe.

2. La fe no obra por el amor como por instrumento, cual el señor por el siervo, sino como por propia forma; por eso no concluye la objeción.

3. El mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza; sin embargo, la caridad dice unión a él, y la esperanza cierto distanciamiento de él. De ahí que la caridad no mire el bien en cuanto arduo, como la esperanza, pues lo que ya está unido no tiene razón de arduo; por donde se ve que la caridad es más perfecta que la esperanza.

In seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio: propter quod Philosophus, in X «Ethic.»[24], praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei: sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes: quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

ARTICULO 7

Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus [a]

Si puede haber virtud verdadera sin la caridad

Dificultades. Parece que puede haber virtud verdadera sin la caridad.

1. Es propio de la virtud producir actos buenos. Quienes no tienen caridad hacen algunos actos buenos cuando visten al desnudo, dan de comer al hambriento y demás. Luego puede haber virtud verdadera sin caridad.

2. La caridad no puede darse sin la fe, pues nace "de fe no fingida", como dice el Apóstol. En los infieles puede haber castidad verdadera mientras cohiban la concupiscencia, y verdadera justicia, al juzgar rectamente. Por lo tanto, puede haber verdadera virtud sin caridad.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus.

1. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus: puta, dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Praeterea, caritas non potest esse sine fide: procedit enim «ex fide non ficta», ut Apostolus dicit I Tim. 1,5. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

[a] 1-2 q.65 a.2.4; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2.
[24] C.7 (Bk 1177a12); c.8 (Bk 1178a9); S.Th., lect.10,12.

3. Praeterea, scientia et ars quaedam virtutes sunt, ut patet in VI «Ethic.» [27] Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest». Sed virtus vera multum prodest: secundum illud Sap. 8,7: «Sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus». Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1-2 q.55 a.4). Bonum autem principaliter est finis: nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum: unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Ps. 72,28: «Mihi adhaerere Deo bonum est»: et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.

Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus, in VII «Physic.» [28] dicit quod virtus est «dispositio perfecti ad optimum». Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate.—Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua vir-

3. La ciencia y el arte son virtudes, conforme al Filósofo. Tales se encuentran en los hombres pecadores que no tienen caridad. En consecuencia, puede darse virtud verdadera sin ella.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Si distribuyere todas mis facultades en comida de los pobres y si entregase mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, de nada me sirve". La virtud verdadera nos aprovecha mucho, según la Sabiduría: "Enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la virtud; nada más útil en la vida de los hombres". Así, pues, no hay verdadera virtud sin caridad.

Respuesta. La virtud se ordena al bien, como está dicho. El bien principalmente es fin, pues lo conducente al fin no se dice bueno sino en orden a él. Si, por lo tanto, hay un doble fin, último y próximo, hay también un doble bien: uno último y otro próximo y particular. El bien último y principal del hombre es gozar de Dios: "Para mí es bueno unirme a Dios", según el salmo; a esto se ordena el hombre por la caridad. El bien secundario y como particular del hombre puede ser doble: uno, verdadero bien, por ser de suyo ordenable al bien principal, el último fin; y otro no verdadero, sino aparente, por apartar del bien final.

Es evidente, en consecuencia, que es absolutamente virtud verdadera aquella que se ordena al bien principal del hombre; pues también dice el Filósofo que virtud es "la disposición de lo perfecto en relación con lo óptimo". En este sentido no puede haber virtud verdadera sin caridad.—Pero, si se toma la virtud por decir orden a fin particular, puede haber virtud sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular.

[27] C.3 n.1 (BK 1139b15): S.TH., lect.3.
[28] C.3 n.4 (BK 246a13): S.TH., lect.5.

Mas, si el bien particular no es bien verdadero, sino aparente, esa misma virtud que con él se relaciona no será virtud verdadera, sino apariencia de virtud, como dice San Agustín: "No es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por el temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso, por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye "la pobreza por el mar, los montes y el fuego".— Si el bien particular, empero, es un verdadero bien, como la conservación de la ciudad y cosas semejantes, se dará verdadera virtud, aunque imperfecta de no referirse al bien perfecto y final. Por esto, no puede darse de suyo virtud verdadera sin caridad.

Soluciones. 1. La acción de uno privado de caridad puede considerarse doblemente: en cuanto privada de caridad, o sea hecha en orden a aquello por lo que carece de caridad. Tal acción es siempre mala; pues, como dice San Agustín, la acción del infiel, en cuanto infiel, es siempre pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad.— De otro modo, puede ser acto de caridad no en cuanto carece de caridad, sino en cuanto tiene un don de Dios, sea fe, esperanza, o también un bien natural; que no todo quedó estragado por el pecado, como arriba hemos visto. De esta suerte, puede darse sin caridad acción buena de suyo, aunque no perfectamente buena, por faltarle la debida ordenación al fin.

tus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis: sicut «non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius [20], «per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes», ut Augustinus dicit, in IV lib. «Contra Iulian.» [21].—Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret: utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus: sicut Augustinus dicit, in IV «Contra Iulian.» (l.c.), quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis.— Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est (q.10 a.4; 1-2 q.85 a.2). Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere: non tamen perfecte bonus quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

---

[20] Epist. 1 v.46.
[21] C.3: ML 44,748.

Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem; quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra (1-2 q.56 a.3) dictum est. Et ideo non est similis ratio.

2. El fin es en las acciones lo que el principio en la especulación. Así como no puede darse ciencia verdadera si falta la recta comprensión del principio primero e indemostrable, así tampoco puede haber absoluta justicia o verdadera castidad si falta la debida ordenación al fin, hecha por la caridad, por más que uno se comporte rectamente en esas cosas.

3. La ciencia y el arte por su esencia dicen orden a un bien particular, mas no al fin último de la vida humana; igual que las virtudes morales, que de por sí hacen al hombre bueno, como arriba queda dicho. Luego no es la misma razón.

ARTICULO 8

Utrum caritas sit forma virtutum *

Si la caridad es la forma de las virtudes

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum.

1. Forma enim alicuius vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum: quia sic oporteret quod aliae virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum; quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Praeterea, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix, et fundamentum: secundum illud Eph. 3,17: «In caritate radicati et fundati». Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae: quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Praeterea, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II «Physic.» [a]. Dificultades. Parece que la caridad no es la forma de las virtudes.

1. La forma de una cosa, o es ejemplar o esencial. La caridad no es forma ejemplar de las demás virtudes; de otra suerte, por necesidad serían de su misma especie. Tampoco es su forma esencial, porque no se distinguiría de ellas. Luego de ningún modo es forma de las virtudes.

2. La caridad se compara con las virtudes como raíz y fundamento, según el Apóstol: "Enraizados y fundados en caridad". La raíz o el fundamento no tiene razón de forma, sino más bien de materia, por ser la parte primera en la generación. Por consiguiente, la caridad no es forma de la virtudes.

3. La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden numéricamente, como se lee en el Filósofo. La ca-

* *Sent.* 2 d.26 a.4 ad 5; 3 d.23 q.3 a.1 q.ª1; d.27 q.2 a.4 q.ª3; *De verit.* q.14 a.5; *De malo* q.8 a.2; *De virtut.* q.2 a.3.

a) C.7 n.3 (PE 198a24); S.TH., lect.11.

ridad es llamada fin y madre de las virtudes. En consecuencia, no se debe llamar su forma.

Por otra parte, dice San Ambrosio que la caridad es la forma de las virtudes.

Respuesta. Para la moralidad, la forma de la acción se toma principalmente de parte del fin. La razón es porque el principio de las acciones morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Y siempre la forma del acto sigue a la forma del agente; por lo cual es menester que en lo que moralmente da a la acción el orden al fin, le dé también la forma. Es evidente, según lo dicho, que la caridad ordena los actos de todas las virtudes al último fin; y por eso da la forma a los actos de las virtudes. Por lo tanto, se dice que ella es forma de las virtudes, ya que éstas se llaman tales por orden a los actos formados.

Soluciones. 1. La caridad se dice que es forma de las demás virtudes no ejemplar o esencialmente, sino eficientemente, en cuanto impone a todas la forma, del modo dicho.

2. La caridad se compara con el fundamento y la raíz por sustentarse y nutrirse de ella todas las virtudes, y no en cuanto el cimiento y la raíz tienen razón de causa material.

3. La caridad se llama fin de las virtudes, porque las ordena a su fin. Y pues madre es quien concibe de otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, porque el apetito del fin último produce los actos de las virtudes imperándolos.

Sed caritas dicitur finis et mater virtutum (I Tim. 1,5). Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius[82] dicit caritatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta (a.7) quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum Et pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective: inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum (in c).

Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes: et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

[82] AMBROSIASTER, *In I Cor.* super 8,2; ML 17,239; cf. MAGISTR. *Sent.* 3 d.23 c.3.

SUJETO DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Estudiada la caridad en sí misma, en dependencia de las causas formal y final, la considera seguidamente Santo Tomás «por comparación a su sujeto», es decir, en relación con su causa cuasi material y con su causa eficiente.

Ya advertimos en la introducción general que la conjunción de estas dos consideraciones es precisa, porque la caridad no radica y crece en la voluntad por obra de la naturaleza, sino por el influjo sobrenatural de Dios.

Estudia, pues, Santo Tomás en esta cuestión la génesis, el desarrollo y las vicisitudes de la caridad en la voluntad humana.

La importancia de esta evolución de la caridad en el hombre se infiere fácilmente de la ya reconocida a la caridad en la cuestión anterior. Santo Tomás determina aquí los principios fundamentales de la expansión de la vida de la gracia, es decir, del perfeccionamiento divino del hombre, cuyo principio dinámico principal es la caridad.

Juan de Santo Tomás advierte que el triple problema planteado aquí sobre la caridad—origen, crecimiento y defectibilidad—es común a todas las virtudes, pero justamente se circunscribe a ella como a forma y vida de todas las demás[1].

Los artículos están ordenados en tres secciones. La primera estudia la instalación de la caridad en el alma en tres artículos:

1. ¿En qué potencia radica?
2. Su causa originante.
3. Su medida inicial.

La segunda investiga el desarrollo de la caridad en la voluntad en seis artículos:

4. ¿Puede aumentar la caridad?
5. ¿Cómo aumenta?
6. ¿Cuándo aumenta?
7. ¿Aumenta sin límite?
8. Si llega a ser perfecta.
9. Sus grados.

La tercera declara la defectibilidad de la caridad en el hombre en tres artículos:

10. Disminución de la caridad.
11. Pérdida de la caridad.
12. Si se pierde por un solo pecado mortal.

[1] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.5.

II. Introducción de la caridad en el hombre

Como dijimos, en esta primera sección estudia Santo Tomás el sujeto, el origen y la medida inicial de la caridad.

A) La voluntad sujeto de la caridad (a.1)

1. El problema. — La gracia es como alma o sobrealma divina del alma que la perfecciona en su esencia con la participación de la vida de Dios. Las virtudes teologales e infusas, que derivan de la gracia, son como potencias o sobrepotencias divinas de nuestras potencias, que las energizan con la divina actividad. Por eso, y por su condición de accidente, toda virtud sobrenatural tiene como sujeto de radicación una potencia humana. Santo Tomás inquiere ahora si la potencia-sujeto de la caridad es la voluntad o, por el contrario, es la razón o el apetito concupiscible.

2. Solución.—Siendo el objeto de la caridad el bien, ha de tener por sujeto una potencia apetitiva. Mas, siendo el objeto el bien divino, que trasciende al conocimiento de los sentidos y sólo es alcanzable por la inteligencia iluminada por la fe, no puede tener por sujeto al apetito sensitivo, sino al intelectivo, que es la voluntad.

3. Aclaraciones. — 1. *La caridad y la afectividad sensible.* — Santo Tomás resuelve este importantísimo problema en la respuesta *ad primum*. Y su resolución es tajante: «El amor del apetito concuspiscible es amor del bien sensitivo. El bien divino es inteligible, y, por tanto, no puede alcanzarlo el concupiscible, sino solamente la voluntad».

Es la contestación esencial que procede en principio. La caridad no tiene nada que ver de suyo con la afectividad sensitiva humana. Los sentimientos inferiores son marginales a la caridad. El bien divino los transciende inconmensurablemente.

No obstante, hay una posibilidad psicológica natural de que el amor divino afecte a nuestra sensibilidad, y es la natural redundancia de los afectos superiores sobre los inferiores[*].

Es una posibilidad cuya verificación, o frecuencia, no obedece a las leyes fijas que se cumplan en todos por igual. Las cuatro más señalables son: 1.ª La voluntad divina, que otorga, según su alto saber y querer, las llamadas *gracias sensibles*. 2.ª La intensidad o fervor de la misma caridad. 3.ª La influencia informativa de la caridad en las virtudes morales de la sensibilidad. 4.ª La impresionabilidad psicofisiológica de las distintas personas.

Ninguna de estas causas, y menos que todas ellas la índole divina y esencialmente suprasensible de la caridad, garantiza una proporción entre la actuación real de la caridad y su repercusión sensible o sentimental. Cabe gran caridad con poco o ningún sentimiento, y gran sentimiento con poca y hasta con ninguna caridad. Cabe también, como dijimos, que haya una verdadera redundancia caritativa sobre nuestra pasibilidad sensitiva y emocional.

Aun en este caso, el objeto, o bien percibido por el sentimiento,

---

[*] Cf. *De verit.* q.26 a.7 ad 7.

es la complacencia que del espíritu rebosa a la afectividad inferior, y no el mismo bien divino, que sólo es formalmente perceptible por la voluntad divinizada por la caridad[3].

Es, por tanto, un bien muy inferior y mucho menos apreciable que el suprasensible, y como tal insensible, de la misma caridad.

Sin embargo, en su medida, es también estimable y puede servir de incentivo para la intensificación del mismo amor divino y para las obras que él reclama.

Dos peligros hay que precaver. El primero es la fácil confusión de la vehemencia sentimental natural con el fervor auténtico de la caridad. Se ha de tener muy buena cuenta con la propensión emotiva de los sujetos.

El segundo es el afecto y apego excesivo a la complacencia sensible del amor divino, con monoscabo de la sobrenaturalidad y pureza divinas del mismo amor.

Todo esto va dicho de la refluencia sensible de la caridad, no del *gozo espiritual*, que es acto o efecto suyo propísimo, como más adelante explica Santo Tomás (q.28).

2. *La caridad y la razón.* — Aunque la razón no es sujeto de la caridad, advierte Santo Tomás que le atañe de cerca por la racionabilidad de la voluntad.

Previene, sin embargo, el santo Doctor que la racionabilidad no tiene en la caridad la intervención esencial que tiene en las virtudes morales, cuya regla propia es la razón. La caridad no es regulada por la razón humana, sino por la sabiduría divina.

Es enseñanza constante del Angélico que a las virtudes teologales, por su índole divina, les corresponde una regulación divina y no una regulación humana[4].

Pero entendámosle bien. La razón puede ser regla de las virtudes de dos maneras: con su luz y prudencia natural y con la luz sobrenatural de la fe y la prudencia infusa. Esta misma regulación sobrenatural puede entenderse como perfecta y adecuada y como inadecuada e imperfecta.

A su vez, las virtudes teologales pueden tener una doble regulación: la que les compete por su divina sobrenaturalidad y la que les sobreviene por la condición del sujeto.

Con estas distinciones, debemos decir:

1. La razón natural no puede ser regla en modo alguno de las virtudes teologales. Es obvio por la absoluta desproporción entre naturaleza y sobrenaturaleza.

2. Aunque de suyo corresponde a las virtudes teologales una regulación directa divina, a causa de la condición racional del hombre pueden ser reguladas imperfecta, inadecuada y provisionalmente por la razón cristiana.

Se comprende que sólo una regulación divina esté a tono con las virtudes esencialmente divinas.

---

[3] Cf. CONTENSON, *De caritate Theol. mentis et cordis* (Venecia 1700) II p.487.

[4] Cf. 2-2 q.17 a.1c y q.23 a.3c; ibid., a.6c; 1-2 q.64 a.4c.

[5] Cf. 1-2 q.64 a.4c; ibid., ad 3; 2-2 q.17 a.1 ad 2; q.27 a.6 ad 3; *Sent.* 1 d.3 q.2 a.3 ad 5; Cf. CAYETANO, *In 2-2* q.53 a.2; BÁÑEZ, *In 2-2* q.17 a.6; MEDINA, *In 1-2* q.64 a.4; RAMÍREZ, *De spei christianae fidei que divinae mutua dependentia* (Friburgi Helvetiorum 1940) p.76-77 nota; LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones:* Rev. Esp. Teol., 15 (1955) 240ss.

Pero infundidas en el hombre, la razón, sobreelevada por ellas, las sirve como puede en su ejercicio, mientras no pueden prescindir de su incompetente servicio.

3. Las virtudes teologales e infusas reciben la regulación sobrehumana o sobrerracional que requiere su perfeccionamiento divino por la regulación directa del Espíritu Santo mediante los dones.

La gracia divina conlleva la posibilidad radical de superación de la regla humana en el régimen de las virtudes, por los dones del Espíritu Santo, que las someten a su dirección inmediata. Sólo así puede ser vivida la vida de la gracia a su medida divina [6].

El recto juicio de lo divino, a tono con la caridad, que nos connaturaliza con Dios, nos lo comunica el Espíritu Santo por el don de sabiduría [7].

B) Infusión divina de la caridad (a.2)

1.—Sentido.—Indaga Santo Tomás el origen de la caridad en la voluntad. Esto es: si la poseemos por nuestro amor natural a Dios, necesario o libre, o sólo podemos poseerla por infusión divina.

2. Doctrina de fe.—Dice San Pablo: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» [8].

Consta, sobre todo, por los concilios segundo de Orange [9] y por el de Trento [10]. El de Orange sentencia: «Don absoluto de Dios es amar a Dios. El dió el ser amado, que ama no amado. Fuímos amados siendo desagradables, para poder serle agradables. Porque difunde la caridad en nuestros corazones el Espíritu Santo, a quien amamos con el Padre y con el Hijo.»

3. Razón de Santo Tomás. — No puede ser innato a la naturaleza ni adquirido por sus actos lo que supera la facultad de la naturaleza. Y la caridad la supera, porque es amistad con Dios proveniente de la comunicación en la bienaventuranza eterna divina, que no es bien natural, sino sobrenatural y gratuito. Por tanto, sólo podemos poseerla por participación del amor con que Dios mismo se ama, es decir, «por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, del que es participación en nosotros la caridad creada».

4. Aclaraciones.—Santo Tomás propone como dificultades y excluye en la solución y en las respuestas la posibilidad de que el hombre posea la caridad por un amor natural innato y necesario o, al menos, por un amor libremente adquirido [11].

Respecto del amor natural innato y necesario, responde aquí, *ad primum*, que se funda en la comunicación del bien natural, mientras la caridad se funda en la comunicación del bien divino sobrenatural.

Excluye también, *ad secundum*, la posibilidad de un amor ad-

---

[6] Cf. 1-2 q.68 a.1 y 2.
[7] Cf. 2-2 q.45 a.2.
[8] Rom. 5,5.
[9] D 198.
[10] D 800.
[11] Véase la 1-2 q.109 a.3. En ella se trata la necesidad de la gracia para amar a Dios. Cf. *Introd.* de Muñiz: BAC, VI p.622ss.

quirido libre de Dios como objeto de la bienaventuranza, no obstante su máxima amabilidad, porque, además de no sernos asequible por su sobrenaturalidad, no es para nosotros sumamente amable sin el hábito de la caridad por la inclinación de nuestro afecto a los bienes visibles.

C) Medida inicial divina, no natural, de la caridad (a.3)

1. Razón y sentido. — Ya que la caridad nos es infundida por Dios, inquiere ahora Santo Tomás si al menos la medida de su infusión es proporcionada a la perfección natural de los sujetos humanos.

Esa perfección podría ser la de las condiciones mismas naturales, como la posesión de una inteligencia y voluntad más capaces o más cultivadas, el grado de educación, de cultura, de civilización, etcétera. O podría ser la perfección o grado de preparación o disposición para la caridad, es decir, el mayor o menor esfuerzo natural para adquirirla.

2. Cambio de pensamiento en Santo Tomás. — Santo Tomás joven, en sus primeras obras [12], no reconocía la necesidad de gracia actual en la preparación para la gracia habitual, sino que ésta le era dada en proporción con el esfuerzo natural del sujeto [13].

La mejor penetración de la Escritura, y particularmente de San Pablo, y el conocimiento del segundo concilio de Orange y de algunas obras de San Agustín contra los semipelagianos, motivó en el santo Doctor un cambio radical de pensamiento [14].

3. Doctrina de fe. — «Es cierto, según la fe —escribe Báñez—, que ninguna fuerza ni perfección alguna natural es causa o disposición de la infusión de la gracia o de su grado» [15].

Enseñanza de la Sagrada Escritura. — Mt. 15,25: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo.»

1. Cor. 1,26-29: «Mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir a lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios...».

Eph. 4,7: «A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo».

Concilio de Trento (ses.6 c.7) [16]: «No somos reputados, sino que verdaderamente se nos llama y somos justos, recibiendo en nosotros cada uno su justicia, según la medida que el Espíritu da a cada

---

12 Cf. *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3.
13 Cf. *Sent.* d.17 q.1 a.3; q.2 a.3; 2 d.5 q.2 a.1c; d.28 q.1 a.4; *De verit.* q.24 a.14 y 15.
14 Cf. Llamera, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*: Rev. Esp. Teol., 15 (1955) 554.
15 In h.l.
16 Cf. 799.

cual como quiere y según la propia disposición y cooperación de cada uno».

4. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Razona el Santo que la cantidad de caridad no depende de condición o capacidad natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, porque la medida del efecto depende de su propia causa. Y como la caridad, por su sobrenaturalidad, no tiene por causa a la naturaleza o fuerza natural, sino a la sola gracia divina, tampoco su cantidad o grado depende de condición o perfección alguna natural, sino de la sola voluntad del Espíritu Santo, que la distribuye a su querer.

5. ACLARACIONES. — 1.ª *La previa disposición y la medida de la caridad.* — Santo Tomás da pie con la objeción primera a esta aclaración necesaria. Debe salvar la necesidad de la preparación para la caridad y la proporción entre una y otra. Debe salvar la divina gratuidad del grado de caridad.

Y su respuesta armoniza ambas verdades. Dios da la gracia en la medida de la disposición o esfuerzo del sujeto. Pero esa misma disposición o esfuerzo «lo previene el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente humana según su beneplácito» (ad 1)[17].

2. *Perfección natural y perfección de la caridad.*—Parecería razonable que la mayor perfección de la naturaleza facilitase el perfeccionamiento que le proporciona la gracia y la caridad.

Pero no puede ser así. Naturaleza y gracia, advierte el Angélico (ad 2), son heterogéneas y desproporcionadas. El sumo grado de naturaleza queda a suma distancia del grado mínimo de gracia o caridad.

Todos los valores humanos carecen de verdadero valor divino. No hay más valor que el de la caridad. El que lo es o lo tiene todo, pero carece de caridad, no es ni tiene nada. La verdadera medida de nuestro bien es la del amor con que amamos a Dios, bien infinito.

Toda gloria humana puede volverse en confusión. Muchos grandes serán pequeños y muchos pequeños serán grandes. Muchos últimos serán primeros. Sólo se gloriará de verdad y en definitiva el que pueda gloriarse en el Señor. En nuestra cuenta final sólo contará el amor.

3.ª *Preordinación sobrenatural divina de lo natural.* — Hay que añadir una precisión. Las condiciones naturales de las personas humanas no escapan a la previsión y a la preordenación divina sobrenatural. Dios no mide la gracia por la naturaleza, pero puede acomodar la naturaleza al mejor servicio de la gracia. Todo en los justos coopera a su bien y al mejor cumplimiento de su divina misión.

Así, pues, la desproporción entre naturaleza y gracia no impide que la Providencia prevenga a los justos con dones de naturaleza que faciliten los designios divinos sobre su vida. Todo lo sobrenatural lo hace la gracia, pero lo hace en la naturaleza y mediante la naturaleza. La vida de los grandes héroes cristianos es una historia divina, pero también una historia humana.

---

[17] Sobre la preparación a la gracia en general cf. 1-2 q.9 a.6; q.112 a.2, y la *Introd.* de Muñiz en BAC, VI.

III. *El aumento de la caridad*

Dijimos que en esta segunda sección trata Santo Tomás en seis artículos del aumento o desarrollo de la caridad.

A) Si aumenta la caridad en el hombre (a.4)

1. Orden y sentido. — Supuesta la infusión de la caridad en la voluntad, cumple estudiar su proceso vital en ella, y, ante todo, si posee una virtualidad y una exigencia de crecimiento o desarrollo. La exigencia de este aumento es el objeto de este artículo.

2. Doctrina de fe. — Es de fe que la caridad puede y debe crecer en el hombre durante su vida terrena.

Enseñanza de la Sagrada Escritura. — Eph. 4,15: «Abrazados a la verdad en todo, crezcamos en la caridad llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad».

Phil. 1,9-11: «Ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernirlo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, lleno de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» [18].

Magisterio de la Iglesia.—El concilio de Viena condenó el error de los begardos, según los cuales podía alcanzar el hombre en esta vida un grado ya insuperable de perfección [19].

El concilio de Trento afirmó reiteradamente el crecimiento de los justos en la gracia por las buenas obras [20].

3. Doctrina de Santo Tomás. — Nuestra vida terrena es una vía o camino hacia Dios. En esta vida somos viadores o caminantes. Y lo somos en cuanto tendemos y nos acercamos más a Dios, no con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del alma; es decir, con el ejercicio progresivo de la caridad, que es el que nos acerca y une a Dios, y tanto más cuanto es mayor.

No cabía argumentación más radical y vital. La razón del crecimiento en la caridad es la razón misma de nuestra vida. Nuestro destino esencial es el amor divino. Nacemos para amar a Dios. Vivimos para amarle más cada día. Nuestra vida es un camino que se anda amando, que tiene su término en el amor perfecto que une con Dios. El éxito de la vida se mide por el aumento de la caridad.

El progreso conseguido hace más urgente el que falta, porque, a la vez que acrecienta la capacidad de amar, somete a una mayor atracción del infinito bien divino. No hay vejez en la vida del amor, sino vigor y vitalidad cada vez mayores. Observa delicadamente el P. Garrigou-Lagrange que la senectud de los santos, espiritualmente mirada, es la más bella etapa de su existencia terrena, como incoación de la eterna juventud [21].

---

[18] Cf. 1 Thes. 12; Apoc. 22,11.
[19] Cf. D 471.
[20] Cf. 803 834 842.
[21] *De virtut. theol.* p.411.

4. ACLARACIÓN. — *El progreso de la caridad y el de la vida espiritual.* — San Pablo llama a la caridad *vía más excelente* y *vínculo de perfección*. De la importancia esencial que tiene la caridad en la vida cristiana proviene la que tiene su progreso en el general de esa vida. Es también el progreso principal y esencial. La dependencia que todas las demás virtudes tienen de la caridad es sobre todo una dependencia de perfección y, por tanto, de progreso. Todas aumentan en conexión y en proporción con ella.

Por eso, aunque Santo Tomás sólo estudia explícitamente la evolución de la caridad, ha de entenderse que en este estudio va implícito el de todas las virtudes y el de los dones del Espíritu Santo, que radican en la caridad.

B) CÓMO AUMENTA LA CARIDAD (a.5)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Probada la existencia del aumento de la caridad, procede Santo Tomás a declarar su naturaleza. ¿Cómo se ha de entender el aumento de la caridad?

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN. — La caridad, admitió ya Santo Tomás en el artículo anterior (ad 1), no ha de concebirse como una *cantidad dimensiva* o corporal, sino como una *cantidad virtual*, cuya medida depende de la perfección, potencia e intensidad.

El aumento de la caridad ha sido concebido de dos maneras diversas, antes y después de Santo Tomás, y que él recuerda y discute [22].

a) *Aumento por adición*, es decir, por suma o añadidura de una cantidad a otra del mismo género, o, en el caso de una cualidad, por suma de partes o cualidades parciales [23].

b) *Por inherencia o intensificación*, es decir, por mayor radicación y apoderamiento de una misma forma o cualidad en su sujeto.

3. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS. — Contiene una conclusión negativa y otra positiva.

Primera conclusión: *La caridad no crece por adición de una caridad a otra.* La prueba el Santo considerando que la caridad añadida habría de ser distinta de la caridad a la que se añade, ya que toda adición presupone la distinción, al menos racional, entre ambas cantidades.

Ahora bien: la distinción en las formas, o es de *especie*, que proviene de la diversidad de objetos, o es de *número*, que exige diversidad de sujeto. Y ninguna de las dos cuadra a la caridad. No la primera, porque toda caridad, aun la mínima, se extiende a todos los objetos debidos. Y no la segunda, porque, siendo sujeto de la caridad la mente humana, habría que añadir mentes a mentes, lo que es imposible. No hay, pues, crecimiento por adición de caridad a caridad.

Segunda conclusión: *La caridad aumenta por mayor inherencia o participación de ella en el sujeto.* La razón es que el agrandamiento de cada cosa es conforme a su ser. Mas el ser de toda forma

[22] Cf. *De virtut.* q.2 a.10.

[23] Así explicaban el crecimiento de la caridad San Alberto y San Buenaventura, y posteriormente Escoto, Ockam, etc. Cf. URDÁNOZ, *Introd. a la 1-2* q.52, en esta ed. de la BAC, t.5 p.986s.

intensificable consiste en su inherencia al sujeto. Por tanto, su agrandamiento se verifica por una mayor inherencia. La caridad, pues, como forma que es intensificable, se agranda esencialmente con su misma inherencia e intensificación, en cuanto el sujeto la participa más y más, esto es, en cuanto es más sometido y actuado por ella.

Sólo Dios puede aumentar la caridad, como El solo puede infundirla. Y la acrecienta no añadiendo una nueva caridad, sino infundiendo más la ya infundida.

Y, pues la caridad infundida, como advirtió antes el Angélico [24], «es la participación en nosotros del Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo», lo que Dios hace aumentándola «es imprimirla más y que sea mas perfectamente participada en el alma la semejanza del Espíritu Santo» (ad 3).

La caridad es el fuego divino que Jesús prende en los corazones y que crece encendiéndose según su deseo [25].

C) Cuándo aumenta la caridad (a.6)

Pocos artículos de la Suma han motivado tantos, tan largos, tan contrapuestos y tan complicados comentarios como este tan breve y, aparentemente, tan sencillo artículo sexto.

Nuestra responsabilidad de introductor nos obliga a informar y, en lo posible, a orientar al lector sobre el problema y sobre la solución que le da Santo Tomás. No obstante, nos esforzaremos por ser concisos en nuestra introducción, que abarcará los siguientes puntos: 1.º Prenotandos. 2.º Principales opiniones de los teólogos. 3.º Solución de Santo Tomás. 4.º Corolarios aclarativos. 5.º Nueva aclaración. 6.º Epílogo.

1. Prenotandos

1. Razón y sentido. — Probado el hecho y explicado el modo del crecimiento de la caridad, investiga ahora Santo Tomás su causa psicológica, esto es, la relación entre la actividad y el aumento de la caridad. ¿Aumenta la caridad con todos sus actos? ¿Cuándo se verifica el aumento?

2. Diferencia de actos caritativos. — Por comparación con el grado del hábito de la caridad, los actos caritativos pueden ser: *a*) mayores en intensidad, llamados también *fervientes; b*) iguales en intensidad; *c*) menores en intensidad, llamados también *remisos*. O sea más, igual y menos intensos que el hábito.

3. Influjo de los actos en el aumento. — La influencia de los actos en el aumento de los hábitos puede ser triple:

a) *Efectiva*, o de causalidad eficiente, por cuanto el aumento es el resultado o efecto propio de la virtualidad perfectiva de los actos. Tal es la de los actos en las virtudes adquiridas.

b) *Dispositiva-física*, en cuanto por los actos se acrecienta la preparación o habilidad del sujeto para participar o recibir mejor de Dios la forma virtuosa.

---

[24] A.2c.
[25] Lc. 12,49.

c) *Dispositiva-moral o meritoria*, en cuanto los actos, como provenientes de la gracia y de la caridad, hacen digno al hombre de mayor caridad, gracia y gloria.

4. PROPORCIÓN ENTRE EL MÉRITO Y LA DISPOSICIÓN FÍSICA. — Es distinta, pues, la causalidad dispositiva física, que prepara al sujeto actuando su potencialidad y sometiéndola a la información del hábito, y la causalidad meritoria, que posee la misma acción, en cuanto ordenada por Dios al aumento y al premio. Sin embargo, *el mérito depende y se adecua a la disposición*. Las dos tienen como medida la intensidad del acto, procedente de la voluntad perfeccionada por la caridad con la moción de la gracia actual. Así, pues, como la disposición es mayor o menor según la intensidad del acto, también lo es el mérito. Hay, por tanto, exacta proporción entre disposición y mérito, y nunca mayor mérito que disposición. Por lo cual no se merece un aumento de caridad o de gloria para el cual no esté el hombre adecuadamente dispuesto [26].

Observa muy bien Juan de Santo Tomás: «La disposición y el mérito no se refieren a dos medidas distintas de intensidad, sino a la misma intensidad del hábito, en cuanto proveniente a la vez del valor moral y de la proporción física. Una vez mensurada la intensidad del hábito según la proporción física del acto, el hecho de que se sobreañada la razón de mérito por la dignidad de su principio no sobreañade una nueva intensidad correspondiente al mérito distinta a la correspondiente a la disposición, sino que a la misma que el acto merece en cuanto meritorio, dispone en cuanto físico» [27].

5. DEPENDENCIA ENTRE EL AUMENTO DE LA CARIDAD Y EL DE LA GLORIA. El término del mérito es la vida eterna. Y el aumento de la gracia y de la caridad se ordena a ese término como medio al fin [28], puesto que la gloria se dará a la medida de la gracia y de la caridad.

Consiguientemente, el mérito del aumento de la gloria depende, *via executionis*, del mérito del aumento de la caridad y, con él, de todos los requisitos de este aumento. Si, pues, por defecto de alguno de ellos se impide el aumento de la caridad, se impide por lo mismo el aumento de la gloria, que se da, como dijimos, según el grado de caridad.

De aquí se concluye que la disposición necesaria para el aumento de la caridad es también indispensable para el aumento de la gloria [29].

6. DOCTRINA COMÚN. — a) *Es de fe que nuestros actos tienen alguna causalidad en el aumento de la gracia y de la caridad*.—Así consta por las Sagradas Escrituras [30], por el común sentir católico y por las definiciones del concilio Tridentino [31].

---

[26] Cf. BÁÑEZ, *In 1-2* q.114 a.8 fine.

[27] *De caritate* (ed. Québec 1953) p.102. Nos referimos a los actos u obras no sacramentales, que son eficaces *ex opere operantis*. Los sacramentos son efectivos *ex opere operato* y sólo exigen una disposición mínima que elimine lo que podría impedir su eficacia. Por tanto, en las acciones o recepciones sacramentales no se da esta proporción estricta entre la disposición y el aumento, aunque siempre la mejor disposición lo facilita y favorece. Así, pues, una acción remisa que puede bastar para obtener un aumento de gracia en la recepción de un sacramento, no es suficiente para su acrecentamiento extrasacramental.

[28] Cf. 1-2 q.114 a.8.

[29] Cf. *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 5 y ad 2.

[30] Cf. Mt. 10,42; Rom. 2,5-10; 1 Cor. 3,8; 2 Cor. 5,10, etc.

[31] D 834 842.

Escribe bien a este propósito el P. Menéndez-Reigada: «El acto humano es una actualización de la energía potencial de la facultad encauzándola en un sentido determinado. Esa actualización y encauzamiento, estabilizándose de algún modo en el sentido del acto, es lo que llamamos hábito. Pero todo acto tiende a estabilizar esa energía potencial en la misma forma que la actualiza, como por una ley de inercia que rige no sólo en el mundo mecánico, sino también en el del espíritu. Por consiguiente, todo acto intrínsecamente considerado, y prescindiendo de las condiciones del sujeto, tiende a incrementar el hábito, porque tiende a estabilizar esa energía que ha sacado de la potencia.

Esto hacen los actos naturales en la producción y crecimiento de los hábitos adquiridos. Mas, tratándose de hábitos infusos, nuestros actos no pueden darles el crecimiento de un modo eficiente, aunque haya en ellos la misma tendencia, porque la naturaleza del acto no se destruye. Y siendo esa tendencia ley intrínseca del acto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ya tenemos un orden intrínseco a que esa tendencia sea colmada, en el orden natural por el mismo acto, y en el orden sobrenatural por el Autor de ese orden, ya que sólo El puede colmarla.

Hagamos aplicación al hábito de la caridad. Todo acto de caridad tiende a estabilizar la energía psíquica que ha actualizado en el amor divino. Pero esa estabilización es un hábito sobrenatural, que no puede causar efectivamente el acto humano, ni aun sobrenaturalizado, por partir ya de un principio sobrenatural. Luego ese acto reclama intrínsecamente su complemento. Si no se le da, ese acto quedaría como tronchado, sin producir su fruto propio. Pues ese orden intrínseco que dice el acto de caridad a ser complementado con crecimiento del hábito no es otra cosa que el mérito.

Lo que aquí decimos no es sino la expresión de la ley de perfectibilidad que Dios puso al hombre, lo mismo en el orden natural que en el orden sobrenatural. Tenemos que alcanzar la perfección por nuestros actos. Pero nunca la alcanzaríamos si los actos no dejasen una modificación estable perfectiva de nuestro ser, porque sería como trazar un dibujo sobre la superficie del agua. De ahí que cada acto, si es conforme a nuestra naturaleza o a nuestra sobrenaturaleza, deja huella benéfica en nuestro ser, perfeccionándole en sus cualidades o hábitos correspondientes, ya sea de un modo efectivo o ya meritorio. Y en el orden sobrenatural, como nuestra perfección consiste esencialmente en la caridad, todo acto de caridad, de suyo, tiende a aumentar el hábito de la caridad, que es merecer el aumento.»

b) *Los actos de caridad no causan eficientemente su aumento.*—Es también doctrina común. Puede probarse, primeramente, porque los hábitos son aumentados por los actos que los producen. Como la gracia y la caridad no son engendradas por nuestros actos, sino que sólo Dios puede infundirlas, sólo Dios puede también eficientemente aumentarlas.

Puede también considerarse que el aumento de un hábito se realiza por una forma superior que adecua al agente con el nuevo aumento. Mas el hábito de la caridad no dispone de una forma más excelente que le proporcione su acrecentamiento.

Y no vale decir que el hombre actúa por el hábito sobrenatural

en este orden como en el natural por el hábito adquirido. Porque en el natural interviene un principio superior: como en las ciencias los primeros principios del entendimiento y en las virtudes la razón reguladora; mientras, respecto de la caridad y de las virtudes infusas, no se da un principio superior adecuado al nuevo aumento [82].

c) *Los actos disponen para el aumento de la caridad.*—Es también sentencia común, aunque los tomistas creen necesaria una *disposición física*, y, en cambio, otros teólogos, entre ellos Suárez y Vázquez, admiten solamente una disposición moral [83].

Es razón general que, así como es necesaria una disposición proporcional para la infusión de la gracia y de la caridad, lo es también para su aumento [84]. La disposición es la preparación y adaptación del sujeto, sin la cual no puede ser recibida la forma. Por eso es principio común que la gracia y la caridad se infunden y aumentan con arreglo a la disposición del sujeto.

d) *Todos los actos de caridad, aun los iguales y remisos, merecen la vida eterna y el aumento de gracia y caridad.*—Todos parecen admitir esta proposición en general, aunque luego en muchas explicaciones se diluya y desvirtúe más o menos.

Parece poder fundamentarse en el concilio Tridentino, que atribuye el mérito a las buenas obras sobrenaturales sin distinción. También estos actos son *buenas obras hechas por los justos por la gracia de Dios y el mérito de Cristo* [85].

7. DOCTRINA DISPUTADA. — La concordia en la afirmación del mérito de los actos remisos, respecto del aumento de la caridad, se trueca en discordia babélica acerca del modo y del tiempo del aumento.

Es cuestión célebre en la que han blandido sus plumas, por no decir sus lanzas, los más insignes teólogos.

Procede la dificultad de que, si por una parte el acto merece el aumento, por otra no dispone suficientemente para él, ni es fácil fijar el tiempo en que se complementa la disposición.

Necesidad de disposición física.—Como ya indicamos, en la necesidad de una disposición proporcionada existe un disentimiento fundamental entre el tomismo, por una parte, y otros teólogos, entre ellos Suárez, por otra. Piensan éstos que no es necesaria una proporción entre la disposición o intensidad física del acto caritativo y el nuevo aumento físico del acto de la caridad, sino que, aun siendo el acto menos intenso que el hábito, éste es aumentado por Dios en cuenta de la dignidad moral de la operación. No consta, dicen, que Dios exija tal proporción, y, en cambio, consta que todo acto caritativo es merecedor de aumento [86].

Mas los tomistas sostienen la necesidad de una disposición física adecuada al nuevo aumento de la gracia y de la caridad, porque en proporción con esa disposición física, y no moral o meritoria, se realiza su primera infusión [87].

Además, ha de ser física la causalidad dispositiva de los actos.

---

[82] Cf. 1-2 q.52 a.2c y ad 3; q.62 a.2c y ad 3; BÁÑEZ, in h.l. dub.1.
[83] SUÁREZ, *De reviviscentia meritorum* disp.2 sect.3 n.16: ed. Vivès, XI p.96; VÁZQUEZ, *In 2-2* disp.220 c.8 n.68.
[84] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De carit.* ed.cit. p.95ss.
[85] Cf. D 842.
[86] Cf. SUÁREZ, *De gratia* l.9 c.3: ed. Vivès, t.9 p.470ss.
[87] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.101 n.361; Cf. ibid., p.96 n.344;

porque ellos actúan la virtualidad potencial del sujeto y la determinan según la inclinación del acto. Y, más en particular, la disposición ha de ser física, porque físico es el acto, físico el sujeto disponible y física la forma acrecentable.

Es connatural al acto, como dice Juan de Santo Tomás [38], disponer física y no sólo meritoriamente. Y es que, como ya adelantamos, la misma actividad del acto es meritoria y dispositiva. Meritoria, como acción preordenada por Dios al premio; dispositiva, como energía que habilita al sujeto. Esta eficiencia del acto, ya que no perfeccione por sí misma al hábito a causa de su sobrenaturalidad, ha de preparar y exigir su divino perfeccionamiento.

El sujeto, por su condición física, requiere también una disposición física proporcionada a la forma que ha de recibir. Lo que le faltase de preparación le faltaría de subjetividad próxima. La forma carecería de sujeto en cuanto éste careciera de disposición. Por otra parte, esa disposición física del sujeto la causa necesariamente la perfección física de la operación.

La forma, finalmente (en este caso la caridad), por lo mismo que no es una perfección meramente moral, sino física, y que como tal informa y perfecciona al sujeto, no requiere solamente una preparación moral para su infusión o para su aumento, sino una preparación física proporcionada al grado de infusión o de aumento [39].

Estos razonamientos se inspiran en el principio tomista general de que las leyes vitales de la gracia hemos de entenderlas por analogía con las leyes vitales de la Naturaleza, mientras su propia sobrenaturalidad o la enseñanza revelada no lo vede [40].

Por eso, advierte Juan de Santo Tomás, hay que dar por más segura la sentencia del Angélico, que en la explicación del aumento de la caridad se atiene a la naturaleza de las cosas y a la virtualidad dispositiva que los actos tienen en la primera infusión de la gracia [41].

8. INTERÉS DEL PROBLEMA. — Dentro de esas dos directrices contrapuestas, son muchas y muy discordantes las tentativas de solución. Tantas, que no es nada grato meterse a opinar en ese alboroto de opiniones. Pero la trascendencia vital del problema no nos permite darle de mano, aunque nos expongamos a malgastar energías escalando montañas. Báñez insiste muchas veces en la utilidad práctica de esta cuestión, en la que él puso todo el empeño de su talento y de su voluntad [42].

Recordaremos y examinaremos solamente las opiniones más notables.

---

[38] Ibid., p.102 n.366.

[39] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, ibid., p.102-103.

[40] Cf. 1 q.99 a.1c; q.101 a.1c.

[41] Ibid., p.103 n.368. «Au point de vue *théologique*—escribe Dublanchy—, la première opinion (la tomista) nous paraît mieux fondée, parce qu'elle maintient dans toute son intégrité le principe du parallelisme entre les deux ordres, naturel et surnaturel, en tout ce que n'excepte point nécessairement la divine constitution de l'ordre surnaturel. Au point de vue *philosophique*, nous préférons aussi l'enseignement de la première opinion. Il a d'ailleurs tout l'ailleurs tout l'avantage d'un système puissamment coordonné, auquel est difficile de porter atteinte sans se exposer à de graves inconvénients dans beaucoup de questions connexes» (*Dict. Théol. Cathol.* 2 col.2232-33).

[42] «In cuius dilucidatione, adiuvante Christo Salvatore nostro, et merito B. Virginis et divi Thomae precibus suffragantibus, *totos nervos contendere* statuo» (*In 2-2* q.24 a.5 fine).

2. Principales opiniones de los teólogos

1. OPINIONES NO TOMISTAS.—a) *Todo acto de caridad, aun el más remiso, aumenta al instante la caridad y, consecuentemente, a su hora, la gloria.*—Parecen coincidir más o menos en esta opinión los nominales, entre ellos Gabriel Biel, y también Suárez, Vázquez, Torres, Granados, etc. [43]

Sus principales argumentos:

1.º En el acto remiso se dan las condiciones exigidas por el concilio Tridentino para el aumento de la gracia, y, por tanto, no hay razón para demorar la concesión de este aumento. La exigencia de disposición física proporcionada es una añadidura innecesaria, ajena y contraria al concilio.

2.º El aumento, o se da al instante, o no se da nunca. Porque el aumento debido al acto más intenso o ferviente, se adecua a su propia intensidad o disposición, y, por tanto, quedan sin aumento los remisos precedentes.

3.º Por la proporción entre el mérito y el premio. Si uno con hábito de cuatro grados obra con intensidad de cinco, se aumenta el hábito. Luego, si otro con hábito de seis obra con intensidad de cinco, también se aumenta, o no se guarda la debida proporción, y éste es de peor condición que el anterior.

4.º Esta opinión favorece a las buenas obras, pues induce a ejercitarlas, aunque sea remisamente, ya que acrecientan la gracia y la caridad.

Crítica.—Tiene esta opinión estos inconvenientes entre otros:

1.º El acto actuaría al hábito con toda su medida o extensión y con la que le sobrepasa. A esta escala, si un acto de un grado aumenta a un hábito de cinco a seis, un acto de seis grados aumentaría a un hábito de cinco a once, y a éste de once, otro acto de once lo subiría a veintidós. En esta proporción se alcanzaría con facilidad y rapidez inauditas un grado increíble de caridad [44]. Pero advierte cuerdamente Vitoria que «los hábitos infusos serían mucho más perfectos de lo que muestra la experiencia. Porque los buenos no experimentan en sí la intensificación de los hábitos que les provendría de este grado de aumento» [45].

2.º El hábito sería siempre más intenso que el acto como quiera que se actuase. Si con un hábito de cinco se hacía un acto de uno, ya se tenía un hábito de seis, y si luego hacía un acto de seis, ya tendría un hábito de doce.

3.º La continuación de actos de igual intensidad aumentaría el hábito al infinito. Porque, si en un instante un hábito se duplica

---

[43] GABRIEL BIEL, *In Sent.* 1 d.17 q.4 a.3 dub.2; SUÁREZ, *De gratia* l.9, c.3: ed. Vivès, t.9 p.469ss.; VÁZQUEZ, *In* 1-2 disp.220 c.5; TORRES, *In* 2-2 disp.68 dub.4; GRANADOS, *De caritate* tr. III disp.7.

[44] Suárez no se atreve a asegurar que responda un grado de aumento a cada grado de intensidad del acto, aunque sí un aumento proporcionado a su intensidad integral, cuya distribución exacta desconocemos (l.c., p.482-83).

[45] *De augmento caritatis:* ed. de Báñez en su coment. a la 2-2 q.24 a.6 p.950. En *Relecciones Teológicas del M.º G. Francisco de Vitoria*, por el P. GETINO (Madrid 1935) t.3 p.121.

con un solo acto de igual intensidad, la continuidad de actos igualmente intensos lo acrecentaría en proporción inimaginable.

Respuesta a los argumentos:

Al primero.—El concilio definió el mérito de las buenas obras contra los protestantes, sin resolver las controversias teológicas sobre las condiciones y el tiempo del aumento merecido [46].

Al segundo.—Como ya precavimos, y luego ampliaremos, los remisos y el ferviente integran una disposición y un mérito total, y, por tanto, un aumento total, que corresponde a todos en conjunto. Y la razón es que el mérito es proporcionado a la disposición.

Al tercero.—Se guarda proporción, puesto que se da el aumento según la disposición requerida. El segundo no sale perjudicado, porque el aumento proporcionado a la intensidad de cinco ya la tiene en su hábito, y porque, además, se habilita para nuevos actos y para el acto ferviente que alcanzará el crecimiento.

Al cuarto.—«Ojalá—dice Báñez—fuera verdadera esta opinión; porque es muy grata a los tibios y flojos en el ejercicio de la caridad, cuales solemos ser todos.» Por tanto, no favorece las buenas obras, «sino más bien a los tibios y negligentes» [47].

b) *A todo acto de caridad, aun el más remiso, corresponderá mayor gloria; pero en esta vida no recibirá el hombre mayor gracia y caridad por los remisos si no se dispone con los más fervientes.*—Así opinan Escoto, Ricardo de Mediavilla, etc. [48]

Su razón potísima es que el premio de la vida eterna se adecua a los méritos. Luego el que tenga más méritos, como los tiene el que ejercita de nuevo la caridad, aunque sea remisamente, recibirá más premio.

Crítica.—Anotemos dos inconvenientes principales:

1. No habría proporción entre la gloria, la gracia y la caridad. Uno que muriera con menor gracia y caridad podría tener mayor gloria. Imagina Báñez este caso. Pedro realiza un acto de cien grados y alcanza un hábito de cien grados. Pablo, en cambio, practica cien actos remisos de dos grados y alcanza un hábito de dos grados y una gloria de doscientos, mientras Pedro con su gracia de cien tendrá una gloria de cien.

2. La gloria se daría según toda la medida de intensidad del acto, como dijimos de la gracia contra la anterior sentencia. Y así, con la sola multiplicación de actos remisos se obtendría un peso inmenso de gloria.

Respuesta a la razón.—El premio de la vida eterna corresponde a los méritos en proporción con la disposición y con el aumento de gracia y de caridad, como ya prenotamos.

2. OPINIONES TOMISTAS. — Coinciden los tomistas en que el aumento merecido de los actos remisos no se concede a su realización, por defecto de disposición, sino cuando ésta sea suficiente o proporcionada al nuevo aumento. Pero no concuerdan en señalar el tiem-

[46] Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.158-9.
[47] L.c., p.885 y 907.
[48] ESCOTO, *In Sent.* 4 d.22 q.ún.; RICARDO, *In Sent.* 2 d.16.

po de esta disposición y, por tanto, del aumento, ni tampoco en el alcance de éste.

Hay dos opiniones principales, y en la segunda, diversas justipreciaciones del valor y merced que corresponde a los actos.

a) *Primera opinión tomista: El aumento de caridad debido a los actos remisos no se da en esta vida, sino en el primer acto de caridad de la otra vida.* Entre sus defensores se cuentan: Juan de Santo Tomás, Serra, De Marinis, los Salmanticenses, Gonet, Billuart, Garrigou-Lagrange, García Díaz, etc.[40].

Principales argumentos[41]:

1.º Al justo se le debe el aumento de caridad por los remisos, puesto que lo merecen, y ese aumento no es posible en esta vida, porque en ella no tendrá la disposición necesaria. Y no la tendrá porque ellos no disponen suficientemente, y el acto ferviente recibe el aumento que corresponde a la intensidad de su disposición y no el de los remisos.

2.º Por la proporción entre el mérito y el premio. El justo que hiciera en la vida un acto mayor o más ferviente que su hábito de caridad, por más remisos que hiciera, carecería del premio que le corresponde. Más aún, estaría en peor situación que otro con menor caridad, pero que realizara un acto superior a su hábito, aunque inferior en intensidad a los actos remisos del primero, más perfecto, como suponemos, en el hábito.

Crítica.—Se oponen entre otros inconvenientes:

1.º No tiene fundamento alguno en la Escritura ni en la tradición este aumento de la caridad en el primer instante de la glorificación. «Nada se nos ha transmitido de tal cosa», advierte Vitoria[41]. Es, pues, una hipótesis gratuita.

2.º Es contraria a Santo Tomás, como comprobará cualquiera que lo lea y como demuestra Báñez con testimonios de todas sus obras, y principalmente de este artículo, de la 1-2 q.114 a.8 ad 3, y del *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3.

3.º Es negocio de esta vida el aumento de la caridad, y, por ende, cuanto este aumento requiere, y, sobre todo, la disposición proporcionada mediante los actos fervientes. Si éstos se descuidan, puede frustrarse el aumento como se frustra la disposición.

Respuesta a los argumentos.

Al primero.—No es debido el aumento sino en dependencia del mérito, ni éste se da sino en dependencia de la disposición. Y el aumento que corresponde al ferviente como disposición completa, corresponde a los remisos como disposiciones incompletas, según ya dijimos y explicaremos mejor después.

Al segundo.—Se salva la proporción entre el grado del hábito y del premio. Y también en el aumento, porque, si bien el que obra por debajo de su hábito y por encima del que posee un hábito menor no recibe en seguida el aumento, se dispone para un acto más fer-

[40] Ya Báñez la atribuye a los que él llama «quidam ex modernis thomistis» y califica de «mirabilem glossam» su invención (l.c., p.902).
[41] Cf. BÁÑEZ, ibid.
[41] O.c. p.961 ed. Báñez.

viente, con el cual se le dará el aumento proporcionado a todos los actos precedentes. Por tanto, el que realiza muchos actos remisos se dispone, en proporción a su intensidad, para una actuación más ferviente, y, por consiguiente, no es de pensar que carezca de oportunidad para el aumento.

Y si los opinantes «saben», como asegura Billuart [82], que se merece con los actos remisos que se les conceda la disposición supletoria en la otra vida, será mejor y más seguro saber que no faltará ocasión de actuar con fervor en la vida presente.

b) *Segunda opinión tomista: El aumento de la caridad no es conferido al tiempo del acto remiso, sino cuando se practica un acto esforzado, o ferviente, en esta vida.* Así parecen opinar Capréolo, Conrado, Cayetano, el Bergomense, Vitoria, Báñez, Contenson, Reigada, etcétera.

La coincidencia, sin embargo, es muy relativa, vista la multiplicidad de explicaciones diversas, que no podemos mencionar.

La más célebre es la explicación de Báñez, seguida también por Contenson. Examinaremos también la reciente del P. Reigada.

A) *Opinión de Báñez: El aumento debido a los actos remisos de caridad se confiere junto con el del acto ferviente, de modo que un mismo aumento es otorgado por doble título* [83].

Crítica de la opinión.—Las magníficas disertaciones de Báñez sobre el aumento de la caridad nos parecen decisivas en la impugnación de las sentencias contrarias de no tomistas y de tomistas. En cambio, ofrece casi indefenso su propio parecer en lo que tiene de original, es decir, en la originalidad de un solo aumento y premio por doble título; premio que, en definitiva, sólo es sustancial respecto del acto ferviente, y accidental respecto de los remisos. No es de extrañar que se haya quedado casi solo en su opinión [84].

Su gran fallo es, efectivamente, no conceder a los actos remisos más que un nuevo título del aumento y premio dado al acto ferviente.

Pondera insistentemente Báñez que es cosa muy grande poseer un mismo premio por múltiples títulos; pero contestan los demás que es todavía más grande poseer un premio mayor, y esto les parece exigible para reconocer un verdadero aumento a los remisos. Compartimos su razón. Porque, si es mejor alcanzar por muchos títulos un solo premio, esto es, un grado de caridad y de gloria, sin embargo, esos títulos no aumentan en realidad el grado, y, en realidad de verdad, la caridad y la gloria no aumentan.

Contesta Báñez que aumentan el premio o la gloria accidental, que es bien incomparablemente mayor que todos los bienes creados [85]. Pero no es contestación satisfactoria. Porque, en primer término, si son dos títulos equiparables, deben decir referencia o derecho al mismo premio, esto es, al sustancial. En segundo lugar, este premio o goce sería de la misma posesión del título y no de un nuevo bien merecido por él. Por último, y sobre todo, si el aumento ganado

---

[82] *De caritate* dis.2 a.3.

[83] Com. a este art.

[84] Báñez se molestaba de que le atribuyeran una opinión personal en esta cuestión. «Ego moleste accipio, ut in re tam gravi singularem sententiam habere existimem» (ed. Salamanca 1588, p.899).

[85] L.c., p.908.

por los remisos es un verdadero acrecentamiento de la forma caritativa, no es accidental, sino sustancial, ni le corresponde premio accidental, sino sustancial; y si no es tal, ya no es el aumento verdadero de que habla Santo Tomás, ni puede identificarse con el debido y dado al acto ferviente, del que, sin embargo, dice Báñez que constituye un nuevo título.

Báñez proclama con vehemencia que su explicación es doctrina verdadera, clara y expresa de Santo Tomás; pero no hay el menor indicio de la genuinidad tomista de su doble título.

B) *Explicación reciente del P. Reigada* [56]: *Presupuestos del P. Reigada.*—1.º Hay que distinguir en los hábitos: una *perfección esencial,* «que consiste en la actualización y encauzamiento de la energía potencial del sujeto en orden a las operaciones de determinada especie» [57], y una *perfección accidental,* que consiste en una mayor radicación negativa del hábito, por cuanto remueve las inclinaciones contrarias y facilita indirectamente su operación [58].

2.º Hay dos clases de actos remisos de caridad. *Remisos* o menos intensos que el hábito por tibieza y negligencia, y, por tanto, *culpables,* y *remisos* por imposibilidad involuntaria de atención actual, y, por tanto, *inculpables* [59].

Doctrina.—Aunque considerado en absoluto, habría que decir que todo acto de caridad aumenta su hábito:

1. El hábito de la caridad sólo aumenta esencialmente cuando se practican en esta vida actos más intensos que él [60].

2. Los actos remisos no acrecientan esencialmente la caridad ni el premio o gloria esencial.

3. No obstante, los remisos inculpables disponen accidentalmente para el crecimiento de la caridad, haciendo indirectamente más fácil su operación más ferviente, y merecen premio accidental.

4. En cambio, los remisos culpables, o tibios, disminuyen indirectamente la caridad y disponen para su pérdida.

Crítica.—1.º El P. Reigada prueba sólidamente la necesidad de los actos fervientes para el aumento esencial del hábito y, por tanto, la insuficiencia de los remisos para causar su aumento *actual.*

2.º Aunque hablando en general, y en su misma conclusión [61], parece conceder a todos los actos remisos de caridad el merecimiento de premio accidental y, por tanto, el aumento accidental del hábito [62], después lo restringe a los *remisos inculpables,* y, en cambio, a los que llaman culpables no sólo les niega todo mérito y perfeccionamiento, sino que los califica de nocivos.

3.º Como ya escribimos en otro lugar [63], esta identificación de los actos remisos con los tibios venialmente pecaminosos [64] es una

[56] En su obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota F, *Crecimiento de la caridad* p.233ss.
[57] Ibid., p.239.
[58] Ibid., p. 238 y 239.
[59] Ibid., p.252 etc.
[60] Ibid., p.246.
[61] Ibid., p.240.
[62] Cf. p.238.246.252.
[63] *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana:* Ciencia Tomista, 79 (1952) 831-98.492-93.
[64] «Los actos menos intensos por nuestra flojedad y tibieza tienden de suyo

verdadera confusión. La actuación, aunque débil, de la caridad y demás virtudes, es lo que queda de bueno en la vida tibia. Lo verdaderamente malo de ella es la comisión de innumerables faltas veniales y la omisión de numerosos ejercicios de virtud necesarios para la perfección.

Lo que de ello queda se resiente de esta atonía moral general. Pero esta actividad virtuosa débil no es execrable ni pecaminosa. Un acto de caridad, por remiso que sea, es esencialmente bueno, como procedente de ella y de la gracia actual divina y dirigido a Dios como bien esencial y fin último sobrenatural. Es, pues, de suyo laudable y meritorio, aunque no tanto, que baste para el acrecentamiento actual de su hábito.

El pecado venial, en cambio, es una actuación *praeter finem ultimum*, no opuesta al hábito, pero sí al acto de la caridad y de la gracia, en la que, por lo mismo, no cabe admitir su divina influencia. Estas actuaciones pecaminosas, aunque veniales, son las que disponen indirectamente para la pérdida de la caridad, y no sus propios actos, por débiles que sean.

No decimos que la tibieza no rebaje la tensión del amor divino del alma. Un afecto se resiente de la vehemencia de los afectos contrarios. El desorden afectivo que implica una vida tibia, la desviada propensión de los pecados veniales frecuentes, dificulta el fervor e intensidad de la caridad. Pero el pecado está en estos afectos desordenados y no en el amor divino dificultado por ellos, aunque se resienta de su desvío.

Hasta puede ocurrir—y acaso ocurra más veces de las que se piensa—que los llamados ejercicios descuidados de piedad o de virtud sean virtuosos solamente en su materialidad o apariencia y no en su íntima realidad. Lo que no es admisible es la calificación pecaminosa de ningún acto virtuoso. Un acto de virtud no es a la par un acto vicioso y vituperable.

4.º Tampoco estimamos verdadero ni tomista que los otros actos remisos—los no culpables del autor—concurran sólo accidentalmente al perfeccionamiento de la caridad y merezcan sólo premio accidental. Son estos actos remisos verdaderas actuaciones de la caridad, que sí, por remisos, no la acrecientan al instante, por ser actos habilitan para otros nuevos más intensos y adecuados que la acrecentarán en su hora. Esta operación proporcionada al grado del hábito será la disposición próxima para su aumento; pero obrará en virtud de los actos más débiles, que fueron su preparación inadecuada y remota. Volveremos sobre esto.

La operación remisa de la caridad no es sólo remotiva de impedimentos y causa de una radicación meramente negativa de su hábito. Mayor radicación y aumento son lo mismo [16]. Esta actuación tenue de la caridad es positiva, como verdadero amor divino, y a la

---

a disminuir el hábito y disponen para perderle. Y la razón es *porque en ellos hay algún pecado venial*, y los pecados veniales, aunque no disminuyen intrínsecamente el hábito de la caridad, lo disminuyen extrínseca e indirectamente, en cuanto son contrarios al acto de la caridad y hacen que se levanten tendencias opuestas a ella, con lo cual disponen para que la caridad misma se pierda» (ibid., p.253).

[16] Cf, 2-2 q.24 a.4 ad 3.

vez negativa, como desamor de los bienes incompatibles con Dios; pero es lo uno y lo otro en grado inferior al del hábito y, como tal, ineficaz para aumentarlo al instante. Es, sin embargo, una eficiencia real que prepara y facilita otras mejores, hasta prorrumpir en una acción adecuada que suba de grado al amor.

3. Solución de Santo Tomás

Ante el disentimiento de tantos y tan graves autores, sería sobremanera pretencioso presentar como segura una solución o una interpretación tomista. Diremos sencillamente cómo entendemos la solución de Santo Tomás. El lector podrá apreciar que nuestra intelligencia del Santo sigue la orientación bañeciana con la suavización insinuada por Juan de Santo Tomás [46]. Pero no se extrañe si le parece una comprensión ingenua del texto de la SUMA y de su paralelo de las *Sentencias*. Como tantas veces sucede, Santo Tomás nos resulta más comprensible en sí mismo que en sus comentaristas. Y ahora la solución en tres puntos.

1.º *No todo acto de caridad la aumenta al instante.*

La *razón* es que el hábito no aumenta sino por una disposición proporcionada. Y el hombre, por su libertad, puede realizar actos menos intensos que el hábito, que no disponen proporcionadamente para su aumento.

Se confirma esta razón con la analogía del aumento orgánico corporal en los animales y en las plantas. El cual «no es movimiento continuo, de tal modo que si un ser en tanto tiempo crece tanto, sea preciso que crezca proporcionalmente en cada parte de este tiempo, como acaece en el movimiento local» [47]. Es decir, los animales y las plantas no crecen continuamente con todo movimiento y operación, porque no disponen suficientemente para el crecimiento.

Se confirma también por analogía con el *crecimiento de la virtud adquirida.* Porque no todo acto produce o acrece esta virtud si no es suficientemente dispositivo (ad 2).

Esta comparación entre el proceso aumentativo de la caridad con el de la virtud adquirida está basada en la ley universal de analogía entre la naturaleza y la gracia, tan fundamental para Santo Tomás y que ya arriba recordamos.

Es indiscutible que los hábitos virtuosos naturales sólo aumentan cuando la intensidad de los actos sobrepasa su grado anterior. Análogamente, los actos de caridad sólo pueden disponer suficientemente para su crecimiento cuando y en la medida en que su intensidad es mayor que la de su hábito.

Puede confirmarse, finalmente, con el ejemplo, usado también por Santo Tomás, de las gotas de agua, que cavan u horadan la roca, «pues no quita cada gota algo de la piedra» [48].

2.º *Todo acto de caridad dispone para su aumento.*

Sentido. — Todo acto, es decir, cualquier acto. *Quilibet actus*, dice Santo Tomás. No se trata, pues, de los iguales o mayores al hábito.

---

[46] *De caritate* ed.cit., p.151.
[47] *Hic* c. Cf. 1-2 q.52 a.3c.
[48] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c; aquí ad 2; 1-2 q.52 a.3c.

sino de cualesquiera actos elícitos o imperados de la caridad, por remisos que sean. Todos ellos disponen para su acrecentamiento, aunque no disponen bastante para aumentarla por sí solos.

La razón de Santo Tomás es que, por cada acto de caridad, el hombre adquiere mayor prontitud para ejercitarla de nuevo y, por tanto, se agranda su habilidad para actos más intensos o fervientes.

Esta razón es la clave del problema. Los actos remisos no tienen virtualidad bastante para aumentar la caridad. Pero sí la tienen para contribuir a su aumento, porque causan una mayor propensión y facilidad para el ejercicio más perfecto de la caridad. Una actuación pequeña predispone para otra mayor. El valor físico moral del acto remiso es proporcional a la habilitación que aporta para actos caritativos mejores.

Puede confirmarse la tesis con las mismas analogías:

La naturaleza, durante algún tiempo, dispone para el crecimiento sin realizarlo de hecho (in c).

En la producción de *la virtud adquirida*, aunque no todos los actos causan su adquisición o aumento, todos cooperan a ello como disponentes (ad 2).

En las gotas de agua, aunque no todas deshacen la piedra, todas disponen para deshacerla [9].

3.° *La caridad aumenta de hecho cuando el hombre, por un acto más ferviente de amor, dependiente de la virtud de todos los remisos anteriores, se esfuerza en aumentarla.*

Sentido. — La caridad no se incrementa sino con operaciones más intensas que su hábito, proporcionadas a su nuevo desarrollo.

Este acto puede darse solo e independiente, es decir, sin la predisposición de otros menos intensos antecedentes. Y en este caso el aumento a él solo es debido y adaptado. Así ocurre cuantas veces se utiliza adecuadamente el hábito de la caridad.

Pero, como el hombre muchas veces no actúa según toda la intensidad de su hábito caritativo, y, sin embargo, estos actos menos intensos disponen para su intensificación, puede resultar de ellos un acto más ferviente *que complemente la última disposición* para el aumento.

Cuando sucede así, los actos remisos precedentes son como *disposiciones remotas*, y el acto ferviente que ellos preparan, como disposición *próxima*.

Por tanto, el acto ferviente, que dispone próximamente para el crecimiento de la caridad, actúa y dispone en *virtud de todos los precedentes* [10].

Es la doctrina de Santo Tomás: «A veces, un acto dispone como *última disposición* de la caridad... Pero otras veces un acto sólo dispone como *disposición remota*, y el siguiente dispone más, y así sucesivamente, según que con muchos actos buenos se alcanza la última disposición, por cuanto el acto siguiente obra en virtud de todos los precedentes...

Así, pues, cuando el hombre, desposeído de la caridad, la procura con toda la fuerza de la bondad natural que le ha sido dada, en-

[9] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.
[10] Hic ad 2; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 1.

tonces un solo acto le dispone como última disposición para la infusión de la caridad. Pero cuando no se prepara con toda su fuerza, sino con parte de ella para la caridad, entonces un solo acto no actúa como disposición última, sino como disposición remota, y con muchos actos puede llegar a la disposición última».

Semejantemente, respecto del aumento de la caridad, digo que, cuando un acto procede con toda la fuerza, tanto de la naturaleza como del hábito infuso, entonces un solo acto dispone y merece el aumento instantáneo de la caridad. Pero, cuando el acto no procede con toda la fuerza, entonces actúa como disposición remota, y con muchos actos puede llegarse al aumento de la caridad [71].

La *razón* de esta doctrina es ya fácil. La caridad aumenta por el acto ferviente que dispone adecuadamente para su aumento. Pero los actos remisos, o menos intensos, preparan el acto ferviente, que completa la disposición adecuada para el nuevo aumento. Luego la caridad aumenta de hecho por el acto ferviente, preparado y virtualizado por los anteriores. O, como dice el Santo, *agens in virtute omnium praecedentium* (ad 2).

Puede confirmarse con las mismas analogías:

En el *crecimiento corporal*, la naturaleza no crece con todo movimiento o función, sino que se dispone por algún tiempo para el aumento, y luego lleva a efecto lo que había dispuesto aumentando de hecho el animal o la planta (in c).

En las *virtudes adquiridas*, «el último acto más perfecto, obrando en virtud de todos los precedentes, la realiza de hecho» (ad 2).

En las *gotas de agua*, «una última gota, obrando en virtud de todas las precedentes, esto es, en cuanto encuentra la materia dispuesta por las precedentes, complementa la cavación» [72].

4. Corolarios aclarativos

En consonancia con esta doctrina, conviene declarar brevemente ahora la relación de los actos remisos con el aumento de la caridad y de la gloria, en conexión e interdependencia con el acto ferviente.

1. Dos equivocaciones y dos principios. — Dos equivocaciones suelen oscurecer e impedir la recta inteligencia de las consecuencias de la doctrina tomista, a las que de nuevo hemos de contraponer dos principios verdaderos. La primera es suponer que los actos remisos tienen una virtualidad meritoria independiente o mayor que su virtualidad dispositiva. El *principio tomista* contrapuesto es que el acto remiso merece en proporción con su disposición. Esta equivalencia la advierte Santo Tomás en la respuesta *ad 1*, al enseñar que el mérito de aumento de gloria o de caridad no surte su efecto sino en dependencia de la disposición perfecta, que sólo se completa con el acto ferviente.

Por eso la segunda equivocación consiste en desligar la disposición y el mérito de los actos remisos de la disposición y mérito del acto ferviente preparado por ellos, y en desligar, consecuentemente, el aumento y premio debido a los remisos del aumento y

[71] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.
[72] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3c.

premio debido al ferviente. El *principio tomista* contrapuesto es que los actos remisos y el ferviente *integran una sola disposición completa*, y, por lo mismo, *un solo mérito completo*, y, consiguientemente, les corresponde *un solo y mismo aumento y un solo y mismo premio*.

Particularicemos ahora los corolarios aclarativos.

2. UN MISMO AUMENTO Y PREMIO. — Puesto que el acto ferviente obra y dispone en virtud de los remisos precedentes, de tal modo que remisos y ferviente integran como una sola disposición y un solo mérito, el aumento de caridad y el proporcionado aumento de gloria, no es debido y dado sólo al acto ferviente, sino juntamente al ferviente y a los remisos. Dice bien Juan de Santo Tomás: «Los múltiples actos remisos que disponen para el ferviente y el ferviente que proviene de ellos, merecen un solo aumento determinado, que corresponde a los remisos como a disponentes remotos e indeterminados del aumento, y al ferviente como a disponente último y determinante del aumento» [73].

3. POR UN SOLO TÍTULO. — Como no hay dos disposiciones y dos méritos independientes, ni un aumento y premio independientes, sino una disposición, un mérito, un aumento y un premio integrales y completos, tampoco hay un doble título meritorio, sino uno solo completo e integral que resulta de los remisos y del ferviente.

4. AUMENTO Y PREMIO SUSTANCIAL PARA LOS REMISOS. — Aunque en dependencia final del acto ferviente, los actos remisos disponen y merecen aumento y premio sustancial y no sólo accidental.

5. EL PREMIO EN DEPENDENCIA DEL MÉRITO Y DE LA DISPOSICIÓN. — Los actos no aumentarán la gloria si no aumentan la caridad, porque sólo en dependencia del mérito de la caridad merecen la gloria. No hay mérito de mayor gloria sin mérito de mayor caridad [74].

Mas, por otra parte, no se merece el aumento sino en la medida de la disposición. Por tanto, también el premio depende de la disposición.

6. ¿PUEDE FRUSTRARSE EL AUMENTO Y EL PREMIO? — Los que conciben el merecimiento como independiente de la disposición consideran infrustrables el aumento y el premio. Pero, en la doctrina de Santo Tomás, el mérito está comensurado a la disposición y condicionado por ella. Por tanto, si algunos actos no alcanzaron la disposición requerida por sí mismos ni por actos subsiguientes, no alcanzarían tampoco el aumento de la caridad ni el correspondiente aumento de gloria [75].

Escribe Juan de Santo Tomás: «El que practica muchos actos remisos, si no practica un acto ferviente, nunca recibirá el aumento esencial de la gracia, porque a los actos remisos no se les debe ese aumento sino en cuanto lo merecen; y lo merecen en dependencia y unión con el acto más ferviente. Luego, faltando éste, no se dará aquel aumento» [76].

7. EL AUMENTO SÓLO EN ESTA VIDA. — Se camina y se avanza mientras dura la vía, no cuando se ha llegado al término. La vía es esta

[73] O.c., p.153.
[74] Cf. *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 5 y ad 2.
[75] Cf. l.c., y *Sent.* 2 d.27 q.1 a.5 ad 2; 4 d.49 q.1 a.4 q.4 ad 2.
[76] O.c., p.154.

vida temporal; el término, la eterna; el caminar o avanzar, el mérito y el aumento de la caridad. Por tanto, disponerse para el aumento, merecerlo y conseguirlo, pertenece a esta vida, no a la otra.

Es. pues, infundado suponer que la disposición no alcanzada por los remisos en esta vida la suplirá el primer acto de glorificación y que gracias a ella obtendrán el aumento que aquí no obtuvieron. Ese aumento sólo pueden lograrlo en esta vida cuando culminan en actos fervientes que ultiman la disposición necesaria.

Instancia. — El aumento dado al ferviente es adecuado a su propia disposición y mérito.

Respuesta. — Ese aumento, como ya dijimos, corresponde también a los remisos, porque son la causa virtual del acto ferviente, cuya disposición prepararon e integran.

Instancia 2.ª — ¿Y si no se da en esta vida el necesario acto ferviente?

Respuesta. — Tampoco se da el mérito necesario por falta de disposición. Y si por esta causa fallara en esta vida el aumento, no hay ninguna para que se dé en la otra.

Instancia 3ª.—Podría morir un hombre habiendo practicado actos remisos y sin oportunidad para un acto más ferviente de amor.

Respuesta. — Si eso puede ocurrir, será porque los remisos no dan derecho a que no ocurra. Y no lo dan porque no merecen más que disponen, ni, por tanto, merecen la disposición mayor, necesaria para el aumento.

En el supuesto de que no pudiera faltar la ocasión de una disposición mayor, tampoco prevalecería la instancia, pues siempre se podría dar en esta vida la oportunidad de un acto más ferviente que la completara. ¿No depende de Dios el que se dé o no esta oportunidad? Pues la daría, sin duda, si debiera darla. Que la Providencia no falla en lo necesario.

La hipótesis de la disposición y del aumento ultraterrenos supone la existencia de unos méritos remanentes que se frustrarían en su aumento y premio por falta de disposición. Supone, por tanto, que esos méritos, o se dieron sin disposición o se dieron en mayor grado que ella. Pero lo cierto es, hablando en tomista, que esos méritos son iguales a la disposición y, como ella, incompletos, y, como tales, inaumentativos e impremiables, si no se completan en lo uno y en lo otro. De donde se sigue la gravísima consecuencia de que la supuesta disposición ultraterrena sería innecesaria e ineficaz. Innecesaria, porque esos méritos, de no aumentarse, no necesitan otra disposición, pues ya la tienen equivalente; e ineficaz, porque si con la disposición proporcionada que ya poseen no pueden alcanzar aumento y premio, tampoco la podrían alcanzar con la nueva disposición mayor si ellos mismos no aumentan a su vez. Ese aumento se daría a una disposición sin mérito. So pena de que aumente también el mérito en el cielo.

Supone, por último, falsamente dicha hipótesis que estos méritos de los remisos no pueden aprovecharse en esta vida integrándose con los de otros actos, hasta completar una disposición y un merecimiento completos, proporcionales al nuevo aumento. Pero nos atrevemos a decir, por lo ya dicho, que esta suposición es radicalmente antitomista.

5. NUEVA ACLARACIÓN.—*¿Disminuyen los actos remisos la caridad?* Puede parecer así: 1.º Porque los actos remisos disminuyen los hábitos adquiridos[77]. Y los actos de las infusas se han a ellas dispositivamente, como los de las adquiridas se han a ellas eficientemente.

2.º El acto remiso parece que siempre, o al menos frecuentemente, conlleva un pecado venial, ya que su remisión o flojedad procede de negligencia.

3.º Así parece sentir Santo Tomás, como se ve por el argumento *sed contra* de este artículo. Ni convence de lo contrario su afirmación general de que cualquier acto (*quilibet actus*) dispone para el aumento de la caridad, pues la misma expresión usa respecto de las virtudes adquiridas en la respuesta ad 2, y, sin embargo, es doctrina expresa suya que sólo el acto igual o más intenso que el hábito adquirido disponen o causan su aumento[78].

Solución. — La causalidad de nuestros actos en la disposición de la caridad puede concebirse como *efectiva*, *dispositiva* o *meritoria*. Y la dispositiva, como *directa* o *indirecta*.

Mas, como quiera que la caridad no es causada ni conservada por nuestros actos, sino por la comunicación divina, no puede disminuirse por la flojedad u omisión de ellos, ni por eficiencia ni por disposición directa, ni por demérito. Sólo por el pecado puede no disminuirse, sino perderse. Esta es la doctrina de Santo Tomás en el artículo 11 de esta cuestión.

Pero resta averiguar si los actos remisos disponen para el aumento de la caridad o más bien disponen indirectamente para su disminución.

Y para averiguarlo hay que distinguir en el acto remiso o débil el acto mismo en cuanto tal y su remisión o debilidad. El acto lo produce, o al menos lo informa, la caridad y se verifica con la moción divina de la gracia actual. Por consiguiente, de suyo, en cuanto actividad caritativa, dispone en favor de la caridad, esto es, para su nueva actuación y, por tanto, para su aumento, aunque insuficientemente por su desproporción con el hábito.

En cambio, por su debilidad o falta de intensidad, el acto no activa la potencialidad del sujeto en proporción con el grado del hábito y, por consiguiente, no propende a una actuación de mayor esfuerzo, sino de mayor flojedad. Así, indirecta y negativamente, más bien dispone a la disminución de la caridad.

Explica bien esto Cayetano: «Los actos remisos—dice—en cierta manera disponen para el aumento y en cierta manera para la disminución. En cuanto ejercitan el hábito y le son, aunque imperfectamente, semejantes, le fortalecen o le conservan fuerte. Pero, en cuanto desemejantes de la perfección del hábito, inclinan a un grado inferior del mismo, lo que es disponer para su disminución, ya que lo semejante inclina a lo semejante»[79].

¿Se neutralizará el influjo dispositivo del acto remiso por esta bivalencia antitética o prevalecerá alguna de ellas?

En los remisos adquiridos puede prevalecer la disposición peyorativa, por cuanto el hábito mismo es disminuible; pero las causas y efectos de la debilidad de los infusos no rebajan poco ni mucho la

[77] Cf. 1-2 q.52 a.3.
[78] Ibid.
[79] In h.a.

tensión de sus hábitos. Su misma sobrenaturalidad los inmuniza en gran parte contra el influjo destructivo de la omisión y de la flojedad de los actos. Nos parece por ello que los actos remisos infusos son más convenientes que nocivos. Su virtualidad perfectiva, en cuanto actos, prevalece sobre su desvirtualización peyorativa, en cuanto remisos. Son más hipertensivos que hipotensivos.

Respondemos ahora en particular a las razones contrarias.

A la 1.ª — Es mayor la analogía entre los actos infusos y los adquiridos en el perfeccionamiento de sus hábitos que en su disminución [40]. Porque en el perfeccionamiento los infusos son dispositivamente a las virtudes sobrenaturales lo que los adquiridos son eficientemente a los naturales. En cambio, en la disminución no existe esta proporcionalidad entre uno y otros, puesto que los hábitos sobrenaturales, que son destruibles por un solo acto pecaminoso, mortal, no son disminuíbles directamente por ningún pecado venial, ni mucho menos por la debilidad de sus propios actos. Por el contrario, los hábitos naturales, que sólo son destruíbles por multiplicación de actos opuestos, son disminuíbles por todos ellos y por la sola cesación de su actividad y, en grado muy superior al de los infusos, por la misma flojedad de sus actos.

A la 2.ª — El acto remiso ni es ni incluye pecado venial, pues procede de la caridad con sobrenatural auxilio divino y se ordena a Dios como fin sobrenatural.

Muchas veces la flojedad del ejercicio de las virtudes no nace de negligencia, sino de las condiciones o situaciones psicológicas del sujeto, que no implica ninguna culpabilidad.

Pero, dado que la debilidad proceda de negligencia culpable, la culpa está en el acto que causa la debilidad, no en el mismo acto débil, esto es, la culpa hay que imputarla a los afectos desordenados o pecados veniales antecedentes, que dificultan el fervor de los actos caritativos, pero no a estos mismos actos, que son buenos y divinos.

En el peor de los casos, como ya dijimos, podría ocurrir que algunos o muchos actos que parecen de virtud, y materialmente lo son, no lo sean en espíritu y en verdad delante de Dios. Estos actos serían ciertamente pecados, pero no actos de caridad.

A la 3.ª—La mente de Santo Tomás en el *sed contra* hay que interpretarla según la distinción propuesta del acto en cuanto acto y del acto en cuanto remiso. Distingue, efectivamente, el Santo el acto de caridad y la frialdad que lo acompaña, y a causa de ésta dice que más bien dispone para menor caridad. Si por esta parte más bien la aminora, por la otra, esto es, en cuanto producido por la caridad, más bien la agranda.

En cuanto a la expresión *cualquier acto de caridad dispone para su aumento* [41], no puede referirse a los más intensos, que la aumentan al instante, sino a los que se refiere cuando dice: «La caridad no aumenta con cualquier acto» (in c).

6. EPÍLOGO. — La doctrina de Santo Tomás sobre las exigencias del aumento de la caridad guarda un sabio y justo equilibrio, que precave, por una parte, el injustificado y peligroso optimismo de

[40] Cf. q.24 a.10 ad 1.
[41] In c y ad 1.

quienes exageran la eficacia de los actos practicados con flojedad, y, por otra, el excesivo pesimismo, que conceptúa esos actos remisos como inútiles y hasta como nocivos. En la enseñanza del Angélico parece debidamente ponderada la utilidad y los inconvenientes de esos actos débiles y la necesidad y la eficacia de los intensos y esforzados.

1.º *Utilidad de los remisos.*—Aunque, en comparación con los fervientes, no son aconsejables, son, sin embargo, útiles, pues también con ellos se progresa en la vía del Señor, aunque a pasitos muy cortos. Pero, aunque poco, se progresa, porque, como aquilata el Doctor Común, «en el camino de Dios no sólo avanza uno cuando aumenta de hecho su amor, sino cuando se dispone para su aumento» (ad 3).

2.º *Inconvenientes de los remisos.* — Si son útiles por lo que les queda de amor, son inconvenientes por lo que desaprovechan o por lo que podrían aprovechar. Por sí solos no motivan un avance efectivo de la caridad, y, aunque disponen para él, es una disposición tarda y pequeña, que no favorece el adelantamiento deseable y debido del amor de Dios. Y aun hay que tener en cuenta que por su flojedad más bien facilitan la disminución de la caridad (*sed contra*).

3.º *Máxima recomendación de la vida fervorosa:* — Todo esto evidencia la necesidad y la eficacia del uso adecuado de la gracia y de la caridad y cuánto conviene vigilar en el amor y guardar fidelidad en lo poco, no sólo para no perderlo, sino para que, conservándolo y utilizándolo, se nos dé más y abundemos[88].

Razona muy sesudamente Báñez: Es claro «cuánto más segura y útil es nuestra sentencia para la salud de las almas que la sentencia de Escoto y de los nominales... Porque, si la sentencia de éstos o de algunos tomistas modernos fuere verdadera, nada me perjudicará, antes bien, me beneficiará haber seguido de pensamiento y de obra la sentencia de Santo Tomás. En cambio, si la sentencia de Santo Tomás es verdadera, y yo la creo verdaderísima, mucho daño recibirán los que, fiados con exceso en la numerosidad de sus buenas obras, fueron negligentes en el fevor de la caridad, que es el vínculo de la perfección»[89].

234 242.

D) El crecimiento ilimitado de la caridad (a.7)

1. Razón y sentido. — Explicados el hecho, el modo y el medio del aumento de la caridad, se indaga ahora su medida posible. ¿Tiene un límite en esta vida el crecimiento de la caridad o puede crecer sin límite?

2. Doctrina de Santo Tomás. — Enseña el Santo que *no se puede señalar término al aumento de la caridad en esta vida.*

La razón es que ese término en el aumento de las formas proviene de la forma misma, de suyo limitada; del poder del agente que la causa o de la capacidad del sujeto que la recibe. Y ninguno de esos títulos de limitación afectan al aumento de la caridad. No el primero, porque la caridad es una participación de la infinita cari-

[88] Mt. 13,12; 25,28-29.
[89] Com. a este art. ed. cit. p.903.

dad divina, que es el Espíritu Santo. No el segundo, porque el agente de la caridad es Dios omnipotente. No el tercero, porque la capacidad para recibir la caridad crece con la misma caridad.

3. ACLARACIONES. — 1.ª *La ilimitación de la caridad y la predestinación.* — Parece que la predestinación divina no se aviene con la ilimitación del crecimiento de la caridad aquí afirmado. La predestinación, en efecto, aunque tiene por término la posesión gloriosa de Dios, tiene por medio la gracia y la caridad, y todas ellas mensuradas y comensuradas. Lo que prueba que la caridad tiene en cada alma una posibilidad limitada de crecimiento en proporción con la medida predestinada de gloria.

Sin embargo, debemos decir:

1.º Aunque la caridad es ilimitable en esta vida por las razones dadas, de hecho alcanza en cada alma un grado determinado, y éste se adecua a la divina predestinación [84].

2.º Ese grado, meta de la vida, nunca es asequible antes de la muerte, como el término nunca es asequible mientras dura el camino. Nunca, por tanto, en esta vida deja de crecer la caridad por haber alcanzado el grado final de su crecimiento. Antes por el contrario, todos debemos decir con San Pablo: «No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fuí alcanzado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla alcanzado; pero, dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación en Cristo Jesús» [85].

3.º El hecho de que, en definitiva, el grado de gracia y de caridad, y, por tanto, de santidad, lo fije la divina predestinación, no impide el llamamiento general de las almas a verdadera perfección, porque el grado a que son llamadas depende también de la providencia general divina, que lo hace posible con gracias suficientes, pero frustrables. No es imposible que el grado conseguido, en definitiva, sea inferior al que hicieron posible las gracias divinas desaprovechadas [86].

2.ª *Los prototipos inigualables.* — Todo esto demuestra que el crecimiento de la caridad, aunque de suyo ilimitado, está regido por un orden providencial, que determina sus grados. Por eso carece de fundamento la posible prevención de que el crecimiento indefinido del amor hiciera igualables a los prototipos de la santidad, incluso a la Santísima Virgen María, Madre de Dios. En el orden providencial divino, la predestinación singular de la Virgen conllevaba una gracia inicial superior a la final de todos los predestinados. Su respectiva y privilegiada predestinación hizo también inigualables en santidad algunos santos, particularmente al santísimo esposo de la Virgen, San José.

3.ª *¿Tiene límite la caridad del cielo?*—La pregunta puede referirse al hecho o a la posibilidad. Es sentencia común que la vía del mé-

---

[84] *Cf.* 1 q.7 a.10.
[85] Phil. 3,12-14.
[86] *Cf.* sobre esta grave cuestión nuestro estudio *El problema místico:* Teol. Espiritual, 1 (1957) 33-69.

rito acaba con la vida terrena y que, por tanto, el grado de caridad logrado en ella es ya invariable y eterno. De hecho, por tanto, no puede aumentar la caridad en el cielo.

En cuanto a la posibilidad del aumento, no están acordes los teólogos. Cayetano la niega. Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y otros la admiten por las mismas razones de este artículo. Nosotros las creemos también válidas, de suyo, en la otra vida. Es la sabia voluntad de Dios la que las invalida.

4.ª *Comparación entre la caridad de esta vida y la de la otra.*— Esta comparación puede referirse al grado del hábito de la caridad y a la intensidad de su actuación.

En cuanto a la perfección del hábito, es seguro que en algunos justos de la tierra puede ser mayor que en otros justos del cielo. Esa perfección se adquiere en este mundo y no se aumenta en el otro. Y es seguro que muchos entran en la otra vida con caridad menos perfecta que la poseída por otros en ésta. Por ejemplo, un niño bautizado, muerto sin uso de razón, entra en el cielo con menor caridad habitual que la poseída en este mundo por un santo.

En cambio, en el fervor o vehemencia de su actuación, la caridad del cielo ha de superar a la de la tierra, porque la de acá está condicionada por el conocimiento oscuro de la fe, y la de allá por el conocimiento de la visión facial (ad 3).

Por esta causa, comenta Juan de Santo Tomás, el amor del cielo aventaja al de este mundo: «porque nace de la fruición del bien presente, inigualable por ninguna fruición de acá; porque obra siempre con todo el esfuerzo, como necesario que es; porque nunca se interrumpe, y, finalmente, porque concentra en Dios toda la actividad, ya que no hay allí desviación alguna o pecado venial»[87].

Sin embargo, pensamos con el mismo Juan de Santo Tomás, no es imposible que algunos santos en esta vida amen a Dios con intensidad parecida o mayor que los bienaventurados; no ciertamente en la fruición o en la inevitabilidad del amor, pero sí en la inflamación o fervor. Y, sin duda alguna, el amor actual divino de la Virgen no cedía al de los bienaventurados en su esfuerzo, en su continuidad y en su divina concentración.

E) Perfección posible de la caridad en esta vida (a.8)

1. Razón y sentido. — La caridad es ilimitable en esta vida; ¿puede en ella ser perfecta?

Pretende declarar el Santo cómo y hasta dónde puede ser perfecta la caridad en esta vida. No se ciñe, pues, al concepto estricto o absoluto de perfección de la caridad. Hay una perfección de los seres que va implicada en su misma existencia. Es la perfección primera o mínima, que consiste en la esencia y en las propiedades esenciales inseparables. Esta perfección sólo exige lo constitutivo y sólo excluye lo destructivo del ser de las cosas. En este sentido mínimo, la caridad es perfecta con sólo existir, esto es, con sólo excluir lo que la destruiría.

2. Distintas maneras de perfección de la caridad.—Para responder con precisión, Santo Tomás distingue las maneras en que puede con-

[87] *De caritate* ed.cit. p.93.

siderarse perfecta la caridad. La distinción fundamental que aquí propone es entre la perfección por parte del objeto amado y la perfección por parte del sujeto amante. Volviendo sobre el mismo problema en la cuestión 184 (a.2), precisa con mayor exactitud las distinciones posibles y necesarias. Partiendo de la equivalencia entre perfecto y total, observa que la perfección de la caridad puede ser:

1.° Absoluta, con totalidad por parte del objeto amado y por parte del sujeto amante.

2.° Absoluta, con totalidad solamente por parte del sujeto amante.

3.° Relativa, con parcialidad respecto del objeto y de parte del sujeto. Y ésta puede ser doble:

a) Exclusiva de cuanto estorba la total concentración del afecto en Dios.

b) Exclusiva solamente de lo que contraría o destruye la caridad.

3. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—En conformidad con las distinciones propuestas, la enseñanza de Santo Tomás se puede formular en estas conclusiones:

Conclusión 1.ª: Sólo Dios posee la perfección absoluta de la caridad, con totalidad por parte del bien amado y del sujeto amante.

Porque sólo Dios puede amar infinitamente su infinito bien.

Conclusión 2.ª: La perfección absoluta de la caridad con totalidad por parte del sujeto amante sólo es posible al hombre en el cielo.

Porque, en las condiciones normales de esta vida, ni el pensamiento, ni el afecto, ni la actividad del hombre pueden estar concentrados siempre enteramente en Dios.

Conclusión 3.ª: La perfecoión relativa, exclusiva de cuanto estorba la total concentración del afecto en Dios, es asequible en esta vida.

Porque es la verdadera perfección, que resulta del desurrollo positivo y negativo del hábito de la caridad. Es, por tanto, la perfección a la que tienden cuantos aspiran a la santidad. La que deberían procurar todos los cristianos. La que facilitan los consejos evangélicos, ordenados precisamente a la más eficaz remoción de esos estorbos [88].

Conclusión 4.ª: La perfección relativa de la caridad, exclusiva de lo que la contraría, es imprescindible para la existencia de la caridad y necesaria para la salvación.

Es evidente que la caridad no puede coexistir con un amor contrario al divino, es decir, que ame algo contra Dios o más o igual que a Dios [89].

Es una perfección impropiamente dicha. Una perfección imperfectísima. Santo Tomás advierte que no es perfección de los perfectos, sino de los incipientes y proficientes [90].

4. ACLARACIÓN. — *Obligación de perfeccionar la caridad.* — La obligación de aspirar al perfeccionamiento de la caridad y de procurarlo con el mayor esmero es la consecuencia más obvia e importante de la doctrina sobre su aumento. Recordémosla. El quehacer de la

[88] Cf. 2-2 q.186 a.3-6; q.44 a.4 ad 3.
[89] 2-2 q.184 a.3 ad 2.
[90] 2-2 q.184 a.3.

caridad en cuanto vial es crecer. Crece apoderándose más y más de la voluntad y, con ella, de toda la vida humana. Este mayor apoderamiento sólo se logra eficazmente con el ejercicio esforzado y enérgico del amor. Y el esfuerzo no debe cesar ni decaer, porque el perfeccionamiento de la caridad puede ser indefinido. En este mundo no alcanza la actuación total e ininterrumpida del cielo. Pero puede centrar hasta tal punto el afecto del hombre en Dios, que no sólo excluya lo que destruye este afecto, sino lo que dificulta su divino encentramiento.

La consecuencia lógica y vital de esta teología es la responsabilidad del hombre ante las posibilidades y exigencias de la caridad. La caridad es el gran don de Dios, que es preciso reconocer y aprovechar. Es, por ello, el supremo valor de la vida, el supremo ideal y el supremo deber del hombre. La verdadera misión de la vida humana es el perfeccionamiento del amor. Lo demás, sin él, no vale nada. Es la margarita preciosa cuya posesión compensa incomparablemente el desposeimiento de todo [91].

F) Los tres grados de la caridad, incipiente, proficiente y perfecta (a.9)

1. Razón y sentido. —Declarada la perfección posible de la caridad, estudia, finalmente, Santo Tomás los principales grados de su evolución perfectiva.

Con ello explica una enseñanza tradicional de los Santos Padres, y principalmente de San Agustín [92], que ya había comentado en su exposición de las *Sentencias* de Pedro Lombardo [93]. No es, pues, doctrina original suya. Lo original es el acostumbrado enriquecimiento que recibe toda doctrina al pasar por el genio del Angélico.

El sentido de estos grados es muy abierto. Quieren expresar tres cuidados u ocupaciones principales de la caridad en su apoderamiento sucesivo de toda la vida moral del hombre. Cuidados principales, no exclusivos, pues las interferencias de ese triple ejercicio de la caridad son normales a todo lo largo de su expansión vital.

2. Explicación de Santo Tomás. —Propenso a las analogías por su genio comprensivo y sapiencial, aduce dos de avance y crecimiento que pueden ilustrar el triple grado caritativo. Porque, al fin, la analogía entre lo natural y lo sobrenatural es principio fundamental de inteligencia teológica.

Comenzando por lo más lejano, ya en el movimiento corporal se observa que lo primero es el apartamiento del término *a quo;* lo segundo, el acercamiento al término *ad quem;* lo tercero, el descanso en el término.

Y, más cerca, en la vida orgánica corporal, vemos distintas etapas de crecimiento que reciben su denominación peculiar, como infancia, uso de razón, pubertad, etc.

Parece, pues, natural que también en el momento de la vida espiritual de la caridad se den diversas etapas o grados de aumento. Y las principales han de ser y son:

---

[91] *Cf. Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª3 sol.
[92] *Cf.* Farges et Viller, *La charité chez les Pères:* Dict. Spirit., 2 col.1466s.
[93] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª1.

Primero, *caridad incipiente*, o de los *incipientes*, en que la caridad ha de ser nutrida para que no perezca. Por lo cual, la primera incumbencia del hombre es librarse del pecado y de sus apetencias.

Segundo, *caridad proficiente*, o de los *proficientes*, que tiende principalmente a robustecer la caridad con el adelantamiento en la virtud.

Tercero, *caridad perfecta*, o de los *perfectos*, que tiende principalmente a la unión y goce de Dios.

3. ACLARACIONES. — 1.ª *Simultaneidad y prevalencia de los grados o cuidados.*—La explica preciosamente Santo Tomás en las respuestas 2.ª y 3.ª

2.ª *Comparación con otras graduaciones.*—Al triple grado de la caridad corresponden otras graduaciones generales de la vida espiritual e innumerables más particulares de grados, etapas, fases, escalas, moradas, triunfos, etc.

La distinción más clásica y recibida es la denominada de las *tres vías: purgativa, iluminativa* y *unitiva*. Salta a la vista su equivalencia esencial con la caridad *incipiente, proficiente* y *perfecta*. Sin embargo, la graduación caritativa es de suyo más radical y, por lo mismo, más teológica[94]. Y lo es porque se establece sobre el elemento más esencial y principal de la vida espiritual, que es la caridad. Es la caridad la que constituye principalmente la perfección divina del alma. Es, por tanto, su crecimiento el crecimiento principal y el que debe ponerse más de relieve.

La clasificación agustiniano-tomista nos da la profunda lección de que toda la vida espiritual es la vida del amor y de que todo avance en esta vía es un crecimiento en el amor. El amor no es sólo el término, sino el camino de la santidad. El progreso espiritual requiere diversos cuidados predominantes y sucesivos, pero todos ellos son cuidados del amor.

III. Defectibilidad de la caridad

A la suma gracia de la recepción y aumento de la caridad, estudiados en las secciones precedentes, se contrapone la suma desgracia de su pérdida y disminución, que Santo Tomás estudia en esta tercera y última sección.

A) DISMINUCIÓN DE LA CARIDAD (a.10)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Por empezar por lo menos, trata en primer lugar Santo Tomás de la posibilidad de disminución en la caridad.

El significado de la pregunta es si la caridad existente y permanente en un alma se puede disminuir o aminorar. Se refiere, por tanto, a la intensidad del hábito de la caridad. Ladea el Santo la cuestión de una disminución extensiva u objetiva por haber rechazado tal modo de aumento en la caridad.

---

[94] *Cf.* MENÉNDEZ-REIGADA, *Las tres vías*, en su obra *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) p.398.

2. Enseñanza de Santo Tomás. — Puede darse una disminución *directa*, que debilita al mismo hábito, o una disminución dispositiva *indirecta*, que facilita su debilitación. Por eso la enseñanza del Santo se resume en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: No cabe disminución alguna directa de la caridad. Puesto que la caridad existe en el hombre por infusión divina, su disminución tendría que depender, o de Dios, por sustracción de ella, o del hombre, por cesación en los actos buenos o por comisión de actos malos.

Dios no quita bien alguno sobrenatural al hombre sino en pena de su culpa.

El hombre no la disminuye por cesación en sus actos, porque, así como no la causa con ellos, tampoco la disminuye con su omisión. Ni tampoco por sus pecados, pues habría de ser efectiva o meritoriamente, por los mortales o por los veniales. Y los mortales no la disminuyen, sino que la matan efectiva y meritoriamente. Los veniales no la disminuyen efectivamente, porque su desorden atañe a los medios y no al fin, y, por tanto, no afecta al hábito mismo de la caridad. Tampoco meritoriamente, porque los medios son menos que el fin, y el que peca en lo menos no debe ser castigado en lo más, como lo sería el hombre si por el pecado venial fuese privado del orden habitual a Dios.

Conclusión 2.ª: La caridad se disminuye indirectamente por el pecado venial y también por la cesación de sus actos. La disminuye indirectamente *el pecado venial:*

1.º Porque el pecado venial es contrario a los actos de la caridad, es decir, a la ordenación actual de los actos humanos a Dios [96]. Además, los pecados veniales disponen para otros semejantes y fomentan las tendencias pecaminosas [97]. «El pecado venial—advierte el Santo en otro lugar—retarda el acto de la caridad por su excesivo apego al bien creado» [98].

2.º Porque el pecado venial estorba el fervor de la caridad. Al desviar el afecto hacia las criaturas, lo retrae de Dios. «Diariamente perdemos algo en lo espiritual por el calor de la concupiscencia de los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad» [99]. Observa bien Cayetano: «Puesto que para el aumento de la caridad se requiere el impulso del libre albedrío no menos que para su infusión, por el esfuerzo necesario, los pecados veniales, que impiden el impulso más intenso del libre albedrío y, por tanto, el esfuerzo, impiden el aumento de la caridad. Y con ello estorban la acción divina aumentativa de la caridad, como en su infusión estorban que sea infundida mayor» [100].

3.º Porque los pecados veniales disponen para el pecado mortal, y con él para la destrucción de la caridad. Y esto por parte del agente, en cuanto por la complacencia del pecado podría convertirlo en fin [101]. Y también porque la habituación a los pequeños desórdenes predispone para no acatar el orden mismo al último fin (ibid.).

---

96 Cf. 1-2 q.88 a.1 ad 2; 2-2 q.44 a.4 ad 2.
97 Cf. 1-2 q.88 a.3c.
98 3 q.87 a.2c.
99 3 q.79 a.4c; cf. 3 q.87 a.1c.
100 In h.a.
101 Cf. 1-2 q.88 a.3c.

También disminuye indirectamente la caridad, por *la cesación en su ejercicio*, porque se debilita la propensión a obrar según ella y se fortalece la propensión a obrar sin ella.

B) La pérdida de la caridad (a.11)

1. Razón y sentido. — Declarado lo menos, que es la disminución, procede a explicar lo más, que es la destrucción o pérdida de la caridad. Inquiere el Angélico por qué puede el hombre perder la caridad.

2. Doctrina de fe. — Los errores iluministas y quietistas de todos los tiempos suelen conceder la impecabilidad a los «espirituales». Así lo enseñaron ya los massalianos [101].

La Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia enseñan manifiestamente que el hombre puede perder la caridad por el pecado. De la Sagrada Escritura, cf. Ez. 18,24; 33,13; Mt. 12,44; Rom. 11,20-22; 1 Cor. 9,27; 10,12; Gal. 5,4; Heb. 6,4; 10,26, etc.

El concilio de Viena condenó la impecabilidad afirmada por los begardos [102]. Y el concilio Tridentino definió también, contra Calvino, la pecabilidad de los justos [103].

3. Explicación de Santo Tomás. — Con un proceso argumentativo que recuerda el del artículo séptimo, Santo Tomás razona que, pues la caridad es una forma divina causada por el Espíritu Santo en el hombre, su pérdida puede considerarse en relación con el Espíritu Santo, con la naturaleza misma de la forma caritativa y con el sujeto humano.

1.º Por parte del Espíritu Santo no podría perderse, porque la acción divina es infaliblemente eficaz cuando Dios quiere.

2.º Por su propia naturaleza tampoco se perdería la caridad, pues de suyo ordena a Dios y recusa el desorden del pecado.

3.º En cambio, la caridad es amisible por parte del sujeto humano, tanto en su condición general de forma como en su condición especial de hábito. En cuanto forma, sería inamisible si llenara toda la potencialidad del hombre. Y así sucede en la bienaventuranza, pero no en esta vida, donde el hombre no ama actual y continuamente a Dios. Como hábito, sería inamisible si el bien divino al que inclina apareciera necesariamente como bueno. Y así sucede en el cielo, donde se ve la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad; pero no en esta vida, donde puede interponerse la atracción de otros bienes que aparten del divino.

4. Aclaración. — *¿Puede admitirse la confirmación en gracia o la imperdibilidad de la caridad en esta vida?*

La pregunta tiene distinta dificultad relacionada con el poder de Dios y con la exigencia de la gracia y de la caridad en el hombre.

Es indudable que Dios puede confirmar privilegiadamente en gracia a quien quiera mostrar tal predilección. También es cierto que por ella y por las exigencias de su divina maternidad y de la ple-

101 Cf. De Guibert, *Docum. christ. perfect.* n.75ss.
102 D 471.
103 D 833 837 etc.

nitud de gracia correspondiente, nunca pudo pecar, ni aun venialmente, la Virgen. Nos parece seguro que la misión y gracia de San José le inmunizaban asimismo de pecado mortal. Y parecidamente hay que pensar de los apóstoles después de Pentecostés, a juicio de Santo Tomás [104].

Pero, fuera de estos casos enteramente excepcionales, San Juan de la Cruz y muchos otros doctores espirituales piensan que son confirmadas en gracia las almas que arriban a la llamada *unión transformativa* o *matrimonio espiritual* con Dios [105].

El hecho merece ser creído afirmándolo tan autorizados maestros. Pero la dificultad está en saber si se trata de un mero privilegio de Dios con esas almas tan privilegiadamente amadas o se trata de una exigencia normal de su mismo estado de perfección, esto es, de la sublimidad alcanzada en ellas por la gracia y la caridad.

Podría pensarse que esta posibilidad está rechazada por la Iglesia en sus condenaciones antes referidas, y particularmente en la del error de los begardos [106]. Pero ellos defendían una impecabilidad absoluta, compatible con toda clase de pecados, innocuos ya, según ellos, para los perfectos.

La explicación que dan los doctores de la unión transformativa induce a pensar que la estabilidad de la gracia la suponen propiedad de ese estado. San Juan de la Cruz lo describe: «Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida, y así, pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él *confirmada en gracia*, porque se confirman la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma» [107].

La posibilidad de esta exigencia sólo puede fundarse en los argumentos mismos con que Santo Tomás la niega en general, es decir, en que las exigencias de la inamisibilidad de la caridad como forma y como hábito, en esas almas perfectísimas, sean más allegadas a las que tiene en los bienaventurados que a las que suele tener en la generalidad de los viadores.

Según el Angélico, para que la caridad sea imperdible *como forma*, ha de llenar toda la potencialidad del hombre. «Por eso la caridad de la patria, como llena toda la potencialidad de la mente racional, en cuanto todo movimiento actual de ella se dirige a Dios, es imperdible. En cambio, la caridad vial no llena así la potencialidad de su sujeto, porque no se dirige siempre en acto a Dios. Y mientras no se dirige a Dios en acto, puede suceder algo que haga perder la caridad.»

Al decir de estas felices almas transformadas y de los doctores espirituales, el amor de Dios es ya en ellas siempre actual, sin que por atención alguna extraña, ni aun por el sueño en algunas de ellas, se interrumpa, bien que se atenúe. Parece, pues, que por este

---

104 Cf. *De verit.* q.24 a.9 ad 2; *In Rom.* 8 lect.5.

105 Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico* canc.22 n.3; Arintero, *Evol. mística* p.2.ª c.5 III; Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* nota U p.601ss. Algunos autores antiguos, notan, Farges y Viller, pensaban «que, a efecto de una práctica prolongada, la caridad llega a ser continua e inmutable». Citan a Clemente Alejandrino, San Basilio, Diadoco y San Máximo (*Dict. Spirit.* 2 col.549).

106 D 471.

107 *Cántico* canc.22 n.3.

capítulo comparten estos santos de la tierra la perennidad en el amor de los del cielo.

De la caridad *como hábito* decía Santo Tomás que sólo es inamisible cuando su propio bien es visto necesariamente como bueno, «es decir, en la patria, donde se ve a Dios en su esencia, que es la esencia misma de la bondad... Pero la caridad vial, en cuyo estado no se ve la misma esencia divina, que es la esencia de la bondad, puede perderse.»

Ciertamente, las almas santísimas en cuestión no ven la esencia divina, ni, por tanto, el bien esencial que obligue irrecusablemente a su amor. Sin embargo, por el don de inteligencia poseen una altísima visión intuitiva de Dios, y por el don de sabiduría una altísima estimación vital, que proviene de la transformación en Dios a causa del mismo amor divino. De ésta escribió Santo Tomás «que el hombre se une a las causas altísimas divinas, transformado a su semejanza, a modo como el que se adhiere a Dios se hace un mismo espíritu con El, y así, como desde lo íntimo de sí, juzgue y ordene de todo, no sólo de la verdad, sino de las acciones y pasiones humanas, es sobrehumano, y es efecto del don de sabiduría» [108].

Y «esta visión en tal estado—escribe el P. Reigada—es continua, porque precisamente se caracteriza el matrimonio espiritual por la presencia de las tres divinas personas en el alma; y es tan clara, según los místicos, que supera con mucho a la claridad con que pueden ver los objetos corporales o cualquiera otra cosa creada, aunque dista infinito todavía de las claridades de la gloria» [109]. También, pues, por este capítulo parece poder afirmarse la estabilidad de la caridad en estos justos.

Sin embargo, aunque estas razones tienen gran fuerza probativa, no prueban bastante. Es decir, no prueban la imposibilidad física o psicológica de la pérdida de la caridad en estas almas.

No la prueba la primera, porque la caridad, aunque tan perfecta en ellas «que ya sólo en amar es su ejercicio», no absorbe ni actualiza tan enteramente su actividad, que no puedan obrar nunca sin amar o que no pueda aminorarse e interrumpirse su amor. No están excluídas las múltiples coyunturas y dificultades que para lo uno y para lo otro puede presentar la complejidad de esta vida terrena. Queda, pues, abierta la posibilidad psicológica de perder el amor.

Tampoco la excluye la segunda razón, porque la contemplación del bien divino que gozan estas almas tampoco es absolutamente permanente e imparalizable, ni mientras dura rinde necesariamente el amor, pues no es visión del bien mismo en su esencia, que excluye la libertad de especificación, es decir, la posibilidad de preferir otro bien. Así, pues, el endiosamiento de esas almas no las hace todavía psicológicamente impecables.

¿Qué prueban, pues, esas dos razones fundadas en la perfección de la caridad en su estado transformante? Prueban, nos parece, una *casi-imposibilidad psicológica* y una verdadera *imposibilidad moral* de pecado mortal o de pérdida del amor. La casi-imposibilidad psicológica consiste en que la actividad de esas almas está tan fuertemente informada y encauzada por su ardiente amor divino, que ape-

---

[108] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2c
[109] O.c., p.610.

nas queda posibilidad psicológica de que salga de ese cauce, y menos de que pueda discurrir por otro contrario.

La imposibilidad moral proviene de la misma perfección del amor que une a esas almas con Dios. Proviene, por tanto, del amor que ellas tienen a Dios y del amor que Dios las tiene a ellas. Por parte de ellas, no es pensable cosa alguna que pueda desunirlas de Dios, en el que están vitalmente transformadas, cuyo bien comprenden y gozan tan subidamente, que ante él estiman como basura todos los bienes que se le pueden enfrentar, y como tesoros todos los males que puede exigir. Todas las posibilidades previsibles de esta vida, separadas o juntas, son insuficientes para deshacer la *entrega en total posesión* que el alma ha hecho de sí misma al Amado.

Y esta misma actitud amante del alma, psicológicamente apenas cambiable y moralmente incambiable, importa una imposibilidad moral de desasistencia, abandono y desamor por parte de Dios. No puede El dejar de sostener en el amor ni dejar de amar a quien moralmente ya no puede dejar de amarle.

Consiguientemente, la perfección psicológica y moral del amor divino transformante, aunque por sí sola no alcanza una imposibilidad total de amisibilidad, la alcanza como exigencia moral de asistencia y de correspondencia amorosa divina. El amor del alma a Dios no la confirma por sí mismo en gracia, pero es una exigencia de confirmación por parte de Dios. El alma no puede más. Le ha entregado a Dios su amor con toda la sinceridad, la fuerza y la perennidad que le es posible. Sin embargo, la sinceridad de su deseo y de su entrega no garantiza absolutamente la perpetuidad. Pero la garantiza Dios. A donde no llega el amor del alma a Dios, llega el amor de Dios al alma.

Más aún, esta exigencia está ya cumplida. La realidad misma del espiritual matrimonio entre Dios y el alma implica este cumplimiento. La conlleva la mutua entrega definitiva de Dios al alma y del alma a Dios. Se han entregado y aceptado mutuamente en unión estable indisoluble. Esta mutua posesión definitiva importa la confirmación del alma en el amor divino. Importa su inseparabilidad de Dios. Importa la imperdibilidad de su divina caridad. En fin de cuentas, es la divina fidelidad la que confirma la indisolubilidad de la unión. Así lo da a entender San Juan de la Cruz: «porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma [110].

Concluimos, pues, que en el estado de unión transformante de matrimonio espiritual, la caridad es inamisible y eterna, porque la perfección psicológica y moral de este amor conlleva una exigencia moral ante Dios de confirmación en su gracia y porque esta exigencia ha sido aceptada y cumplida por Dios en su entrega irrevocable de amor a las almas En definitiva, el amor de estas almas a Dios será ya perpetuo por libérrimo compromiso divino de amarlas ya para siempre. Las razones de Santo Tomás no sólo no cierran, sino que abren paso a esta conclusión.

---

[110] L.c. La exigencia moral de confirmación en gracia no ha de entenderse como una exigencia estrictamente meritoria, que implicaría el merecimiento de la perseverancia final.

C) Si un solo acto de pecado mortal priva de la caridad (a.12)

1. Razón y sentido — Puesto que la caridad se puede perder por la actuación pecaminosa del hombre, surge la pregunta: ¿es causa suficiente de la pérdida de la caridad un solo acto de pecado grave?

2. Doctrina de fe.—Así parece por la misma Escritura [111] y consta por el concilio Tridentino [112].

3. Explicación de Santo Tomás. — Basta un pecado mortal para destruir la caridad, porque son esencialmente contrarios y no pueden coexistir en el hombre. La caridad importa amor de Dios sobre todas las cosas, y, por tanto, total sujeción y referencia a Dios de los actos humanos. Exactamente lo contrario de lo que implica el quebrantamiento de la ley de Dios por un acto de pecado mortal.

Por qué basta un solo pecado.—Ciertamente un solo acto no destruye un hábito adquirido con muchos. Pero el de la caridad no es causado por nuestros actos, sino infundido por Dios. Por eso basta para destruirla lo que basta para estorbar la infusión divina. Y un pecado mortal la estorba, porque prefiere lo que se opone a la divina amistad.

Así es de cierta esta triste verdad.

[111] Cf. Io. 14,21; Iac. 2,10.
[112] D 808 y 837.

CUESTION 24

(In duodecim articulos divisa)

De caritatis subiecto

De la caridad en relación con el sujeto

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum (cf. q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo: utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto.

Secundo: utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina.

Tertio: utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto: utrum augeatur in habente ipsam.

Quinto: utrum augeatur per additionem.

Sexto: utrum quolibet actu augeatur.

Septimo: utrum augeatur in infinitum.

Octavo: utrum caritas viae possit esse perfecta.

Nono: de diversis gradibus caritatis.

Decimo: utrum caritas possit diminui.

Undecimo: utrum caritas semel habita possit amitti.

Duodecimo: utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ahora se ha de estudiar la caridad en relación con el sujeto. Sobre lo cual se inquieren doce cosas:

Primera: si la caridad está en la voluntad como en sujeto.

Segunda: si la caridad es causada en el hombre por actos precedentes o por infusión de la gracia divina.

Tercera: si se infunde conforme a la capacidad de los dones naturales.

Cuarta: si aumenta en quien la tiene.

Quinta: si aumenta por adición.

Sexta: si aumenta con cualquier acto.

Séptima: si aumenta infinitamente.

Octava: si la caridad en esta vida puede ser perfecta.

Novena: de los diversos grados de la caridad.

Décima: si la caridad puede disminuir.

Undécima: si la caridad, una vez poseída, puede perderse.

Duodécima: si se pierde por un acto de pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum voluntas sit subiectum caritatis *

Si la voluntad es sujeto de la caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis.

1. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philoso-

Dificultades. Parece que la voluntad no es sujeto de la caridad.

1. La caridad es amor. El amor, según el Filósofo, está en el concu-

* 1-2 q.56 a.6; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.3; *De virtut.* q.1 a.5.

piscible. Luego la caridad está en el concupiscible y no en la voluntad.

2. La caridad es la virtud más excelente, como hemos dicho. El sujeto de la virtud es la razón. Parece, pues, que la caridad está en la razón y no en la voluntad.

3. La caridad se extiende a todas las acciones humanas, según aquello: "Hacedlo todo en caridad". El principio de las acciones humanas es el libre albedrío. En consecuencia, más está la caridad en el libre albedrío, como en sujeto, que en la voluntad.

Por otra parte, el objeto de la caridad es el bien, que es también objeto de la voluntad. Por consiguiente, la caridad está en la voluntad como en sujeto.

Respuesta. Hay un doble apetito, el sensitivo y el intelectivo, llamado voluntad, como en la primera parte vimos, y el objeto de ambos es el bien, aunque de diferente manera. El objeto del apetito sensitivo es el bien captado por el sentido, y el objeto del apetito intelectivo, o voluntad, es el bien bajo la razón común de bien, en cuanto está captado por el entendimiento. Y como el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino, que sólo el entendimiento conoce, de ahí que el sujeto de la caridad no sea el apetito sensitivo, sino el apetito intelectivo, o voluntad.

Soluciones. 1. El concupiscible es parte del apetito sensitivo, no del apetito intelectivo, como en la Primera Parte se demostró; por lo cual, el amor que está en el concupiscible es amor de bien sensible. Pero el concupiscible no puede extenderse al bien divino, sino sólo la voluntad; de aquí que el concupiscible no pueda ser sujeto de la caridad.

2. También la voluntad, según el Filósofo, está en la razón; por lo

phum [1], est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Praeterea, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (q.23 a.6). Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Praeterea, caritas se extendit ad omnes actus humanos: secundum illud I ad Cor. ult., 14: «Omnia vestra in caritate fiant». Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

Sed contra est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo habitum est (q.80 a.2), utriusque obiectum est bonum, sed diversimodo. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in Primo ostensum est (q.81 a.2; q.82 a.5). Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam, secundum Philo-

[1] *Top.* 2 c.7 n.4 (Bk 113b2).

sophum, in III «De anima», in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum: sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Eph. 3,19: «supereminentem scientiae caritatem Christi». Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia: neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in Primo dictum est (q.83 a.4). Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere: «electio» enim «est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis», ut dicitur in III Ethic.» [3] Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

cual, la caridad, aunque está en la voluntad, no es ajena a la razón. Con todo, la razón no es regla de la caridad, como de las virtudes humanas, si no está regulada por la sabiduría de Dios y excede la regla de la razón humana, según dice el Apóstol: "Sobrepuja todo conocimiento la caridad de Cristo". Por consiguiente, no está en la razón como en sujeto igual que la prudencia, ni como en regulante, cual la justicia o la templanza, sino sólo por cierta afinidad de la voluntad con la razón.

3. El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, como en la Primera parte se ha visto. No obstante, la caridad no está en la voluntad por razón del libre albedrío, cuyo acto propio es elegir: "La elección recae sobre lo conducente al fin; la voluntad, empero, sobre el fin mismo", en decir del Filósofo; por donde la caridad, cuyo objeto es el fin último, mejor debe decirse que está en la voluntad que en el libre albedrío.

ARTICULO 2

Utrum caritas causetur in nobis ex infusione [*].

Si la caridad es causada en nosotros por infusión

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione.

1. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in 4 cap. «De div. nom.» [2], «omnibus diligibile et amabile est bonum divinum», quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime

Dificultades. Parece que la caridad no es causada en nosotros por infusión.

1. Lo que le es común con las criaturas lo tiene el hombre naturalmente. Dice Dionisio que "a todos es amoroso y amable el bien divino", objeto de la caridad. Luego tenemos la caridad naturalmente y no por infusión.

2. Cuanto una cosa es más amable, tanto más fácilmente se puede amar. Dios es máximamente ama-

[*] *Cont. Gent.* 3,151; *De duob. praec.* prol.

[2] C.2 n.9 (Bk 1111b26).

[3] § 10: MG 3,708; S.Th., lect.9.

ble, por ser sumo bien; en consecuencia, con más facilidad puede ser amado que otras cosas. Si, pues, para amar esas cosas no necesitamos de ningún hábito infuso, tampoco para amar a Dios.

3. El Apóstol dice: "El fin del mandamiento es la caridad de puro corazón, de buena conciencia y de fe no fingida". Estas tres cosas atañen a las acciones humanas. La caridad, por consiguiente, es causada en nosotros por acciones precedentes y no por infusión.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado".

Respuesta. Hemos dicho que la caridad es una amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Esta comunicación no se da según dones naturales, sino gratuitos, porque dice el Apóstol: "La vida eterna es gracia de Dios"; por donde la misma caridad sobrepasa las facultades de la naturaleza. Lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias naturales, pues el efecto natural no transciende su causa. Por lo cual, no podemos tener la caridad naturalmente, ni adquirirla por las fuerzas naturales, sino por infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la misma caridad creada, como queda dicho.

Soluciones. 1. Dionisio habla del amor de Dios, fundado en la comunicación de bienes naturales; y por eso lo poseemos naturalmente. Mas la caridad se funda en comunicación sobrenatural; de aquí que no sean lo mismo.

2. Dios es de suyo cognoscible en grado sumo, pero no para nosotros, debido a las deficiencias de nuestro

diligibilis: cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta». Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,5: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.23 a.1), caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. 6,23, «gratia Dei vita aeterna». Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est (q.23 a.2 ad 1).

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen no-

bis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere «ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta», hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit [4], quod «timor introducit caritatem»: et de hoc quod dicitur in Glossa (interl.) Mt. 1,2, quod «fides generat spem, et spes caritatem».

conocimiento, que depende de las cosas sensibles. De igual modo es en sí sumamente amable, en cuanto es objeto de bienaventuranza; sin embargo, no se nos presenta de este modo, por la inclinación de nuestros afectos a los bienes visibles. Por donde conviene que, para que de esa manera sea amado, se infunda la caridad en nuestros corazones.

3. Al decir que la caridad se engendra en nosotros "de un corazón puro, de la buena conciencia y de una fe no fingida", se entiende del acto de caridad excitado por ese estado. O también, porque esos actos disponen al hombre para recibir la infusión de la caridad.—Lo mismo hay que decir de lo que afirma San Agustín: que "el temor introduce la caridad", y de lo que trae la Glosa: "La fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad".

ARTICULO 3

Utrum caritas infundatur secundum quantitatem naturalium [*]

Si la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium.

1. Dicitur enim Mt. 25,15 quod «dedit unicuique secundum propriam virtutem». Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine nisi naturalis: quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est (q.23 a.7). Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

2. Praeterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo: sicut videmus

Dificultades. Parece que la caridad se infunde a la medida de la capacidad natural.

1. Se lee en San Mateo que "dió a cada uno según la propia capacidad". Ninguna virtud en el hombre precede a la caridad más que la natural, porque sin la caridad no hay ninguna virtud, como hemos visto. Luego la caridad es infundida por Dios en el hombre según la capacidad de virtud natural.

2. En las cosas ordenadas entre sí, la segunda está proporcionada a la primera, como sucede en las co-

---

[*] 1 q.62 a.6; 3 q.69 a.8 ad 3; *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.9 p.1 expos.text.; 3 d.31 q.1 a.4 q.2; *In Mt.* 25; *De virtut.* q.2 a.7 ad 9.

[4] *In I Io.* tr.9 super 6,18: ML 35,2048.

sas naturales en que la forma guarda proporción con la materia, y en los dones gratuitos la gloria con la gracia. La caridad, al ser perfección de la naturaleza, se relaciona con la capacidad natural como lo segundo con lo primero. Parece, pues, que la caridad se infunde según capacidad natural.

3. Los hombres y los ángeles participan la misma caridad porque ambos son partícipes de la misma bienaventuranza, como se ve en San Mateo y en San Lucas. La caridad y demás dones gratuitos fueron dados a los ángeles según capacidad de bien natural, como dice el Maestro. Por consiguiente, lo mismo parece ser en los hombres.

Por otra parte, se lee en San Juan: "El Espíritu sopla donde quiere"; y el Apóstol: "Todo esto lo obra un mismo Espíritu, repartiéndolo como quiere". En consecuencia, no se da la caridad conforme a capacidad natural, sino según la voluntad del Espíritu, que distribuye sus bienes.

Respuesta. La capacidad de una cosa depende de su causa propia, pues causa más universal produce un efecto mayor. Por sobrepujar la caridad la proporción de la naturaleza humana, como está dicho, no depende de ninguna virtud natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. Por lo cual, la cantidad de caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere. Por eso, el Apóstol dice: "A cada uno de nosotros se ha dado la gracia según medida de la donación de Cristo".

Soluciones. 1. Esa virtud, conforme a la cual da Dios sus dones, es una disposición o preparación precedente o un impulso del alma a recibir la gracia. Pero incluso esa misma disposición o impulso los causa

quod in rebus materialibus forma proportionatur materiae, ot in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Praeterea, homines et angeli secundum eandem rationem caritatem participant: quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Mt. 22,30, et Lc. 20,36. Sed in angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut Magister dicit, 3 dist. II lib. «Sent.» c.2. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Io. 3,8: «Spiritus ubi vult spirat»; et I ad Cor. 12,11: «Haec omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult». Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum quod uniusculusque quantitas dependet a propria causa rei: quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est (a.2), non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit, ad Eph. 4,7: «Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi».

Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit

Spiritus Sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit, ad Col. 1,12: «Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine».

Ad secundum dicendum quod forma non excedit proportionem materiae, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in Primo habitum est (q.62 a.8). Et ideo in superioribus angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

el Espíritu Santo, moviendo más o menos la mente del hombre según su voluntad. De aquí que diga el Apóstol: "El cual nos hizo dignos de la parte de la herencia de los santos en la luz".

2. La forma no excede la proporción de la materia, antes bien son del mismo género. De igual manera, la gracia y la gloria están en el mismo género, porque la gracia no es otra cosa que un anticipo en nosotros de la gloria. Pero la caridad y la naturaleza no pertenecen al mismo género, y así no es la misma razón.

3. El ángel es de naturaleza intelectual, y por esta razón se entrega totalmente a lo que intenta, como en la Primera Parte se trató; por eso, en los ángeles superiores hubo un mayor impulso hacia el bien en quienes perseveraron y hacia el mal en quienes cayeron, por lo que los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y peores los caídos. Mas el hombre es de naturaleza racional, a la que compete estar unas veces en potencia y otras en acto; de suerte que no se entregue totalmente a lo que se da; antes bien, el que tiene mejores prendas naturales puede ser de impulsos inferiores, y al contrario. Luego no es el mismo caso en el ángel y en el hombre.

ARTICULO 4

Utrum caritas augeri possit [a]

Si la caridad puede aumentar

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas: scilicet dimensiva, et virtualis. Quarum prima caritati non

Dificultades. Parece que la caridad no puede aumentar.

1. Sólo aumenta lo cuantitativo. Hay una doble cantidad: la dimensiva y la virtual. La primera no compete a la caridad, que es una per-

[a] 1-2 q.52 a.1; q.66 a.1; *Sent.* 1 d.17 q.1 a.1; *Quodl.* 9 q.6; *De malo* q.7 a.1; *De virtut.* q.1 a.11.

fección espiritual. La virtual mira a los objetos. De este modo tampoco crece la caridad, porque con la mínima caridad se ama todo lo que se ha de amar por caridad. Luego la caridad no aumenta.

2. Lo que ha llegado al término, no experimenta crecimiento. La caridad está en el término, por ser la mayor de las virtudes y sumo amor del bien óptimo. Por tanto, la caridad no puede crecer.

3. El aumento es cierto movimiento; luego lo que crece se mueve. En consecuencia, lo que aumenta esencialmente se mueve esencialmente. Pero no se mueve esencialmente más que lo que se corrompe y se engendra. Luego la caridad no puede crecer esencialmente, a no ser que de nuevo se genere o se corrompa; lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Agustín: "La caridad merece el aumento, y, aumentada, merece la perfección".

Respuesta. La caridad en la presente vida puede aumentar. Nos llamamos viadores por caminar hacia Dios, último fin de nuestra bienaventuranza. Tanto más adelantamos en este camino, cuanto más nos acercamos a Dios, a quien no se llega con pasos corporales, sino con los afectos del alma. Hace este acercamiento la caridad, porque por ella la mente se une a Dios. Por lo cual es condición de la caridad de la presente vida que pueda crecer, pues, si no aumentara, cesaría el caminar. De aquí que el Apóstol llame "camino" a la caridad, al decir: "Os indico un camino más excelente".

Soluciones. 1. No compete a la caridad la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual, que no se mira solamente por el número de los objetos que se aman, sean pocos o muchos, sino también por la intensidad del

convenit: cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quae caritas non crescit: quia minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

2. Praeterea, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

3. Praeterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Io.», quod «caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici» [1].

Respondeo dicendum quod caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc etiam propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri: si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. 12,31: «Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro».

Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur: sed etiam se-

[1] Tr.74 super 14,16: ML 35,1827; epist. 186 *Ad Paulinum* c.3: ML 33,819.

cundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

Ad secundum dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum: et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum quod quidam [6] dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse: unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum: unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit: sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

acto, de manera que se ame una cosa más o menos. En este sentido crece la cantidad virtual de la caridad.

2. La caridad es lo sumo por parte del objeto, por cuanto ese objeto es el sumo bien. Y de esto se sigue que es la más excelente de las virtudes. Mas no toda caridad está en lo sumo en cuanto a la intensidad del acto.

3. Unos dijeron que la caridad no crece en su esencia, sino sólo según radicación en el sujeto, o conforme al fervor, lo cual es ignorar el sentido de las palabras. Pues, siendo accidente, su propio ser es estar inherente; por lo cual no es otra cosa decir que ella crezca en su esencia que adherirse más al sujeto, esto es, mayor radicación en el sujeto. Al mismo tiempo, es esencialmente virtud ordenada al acto; por donde lo mismo es aumentar su esencia que ser capaz de producir un acto de amor más ferviente. Aumenta, pues, esencialmente; mas no de suerte que empiece a estar o dejar de estar en el sujeto, como dice la objeción, sino que empieza a estar más y más en el sujeto.

ARTICULO 5

Utrum caritas augeatur per additionem [a]

Si la caridad aumenta por adición

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem.

1. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem: dicit enim Philosophus, in I «De gen.» [7], quod «augmentum est praeexistenti magnitudini ad-

Dificultades. Parece que la caridad aumenta por adición.

1. Así como hay aumento según la cantidad corporal, así lo hay según la virtual. El crecimiento de la cantidad corporal se hace por adición, pues dice el Filósofo que "el aumento es adición a la magnitud preexistente". Luego también el cre-

[a] I-2 q.52 a.2; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; *De virtut.* q.1 a.11.

[6] Cf. GUILELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.5 q.4.

[7] C.5 n.7 (Bk 320b30): S.TH., lect.13

cimiento de la caridad que se da por cantidad virtual, será por adición.

2. La caridad es para el alma una luz espiritual, según San Juan: "El que ama a su hermano está en la luz". La luz crece en el aire por adición, como aumenta en la casa encendiendo otra candela. También, pues, aumenta la caridad en el alma por adición.

3. Toca a Dios aumentar la caridad y crearla, en sentencia del Apóstol: "Acrecentará los frutos de vuestra justicia". Dios, al infundir la caridad primeramente, hace en el alma cosa que allí no había; por tanto, también al aumentarla hace algo que no había. Así es que la caridad se acrecienta por adición.

Por otra parte, la caridad es una forma simple. Lo simple añadido a lo simple no hace cosa mayor, como prueba el Filósofo. Por consiguiente, la caridad no aumenta por adición.

Respuesta. En toda adición se añade una cosa a otra. Luego, antes de efectuarse la adición, la inteligencia deberá captar esas cosas como distintas. Así, pues, si la caridad se añade a la caridad, debe presuponerse que la caridad adicionada es distinta de la caridad a que se suma, si no con distinción real, al menos conceptual. En efecto, podría Dios aumentar una cantidad corporal añadiéndole otra magnitud no preexistente, sino creada. Esta magnitud, aunque inexistente, tiene en sí misma la razón de su distinción de aquella a que se añade. Por tanto, si la caridad se añade a la caridad, debe presuponerse, al menos conceptualmente, alguna distinción entre ambas.

La distinción en las formas es doble: una específica y otra numérica. La específica proviene en los hábitos de la diversidad de los objetos, y la

ditamentum». Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Praeterea, caritas in anima est quoddam spirituale lumen: secundum illud I Io. 2,10: «Qui diligit fratrem suum in lumine manet». Sed lumen crescit in aere per additionem: sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

3. Praeterea, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare: secundum illud II ad Cor. 9,10: «Augebit incrementa frugum iustitiae vestrae». Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem!

Sed contra est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI «Physic.» [8] **Ergo caritas non augetur per additionem.**

Respondeo dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur: non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia.

Distinctio autem in formis est duplex: una quidem secundum speciem; alia autem secundum

[8] C.2 n.1 (BK 232023): S.Th., lect.4; *Metaph.* 2 c.4 n.28 (BK 1001b8): S.Th., lect.12.

numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum: distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat: et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate: quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur.

Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo: quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis: unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt [1].

Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem: idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur: eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili: non au-

numérica, de la diversidad del sujeto. Puede, pues, acontecer que aumente un hábito por adición al abarcar objetos a que antes no se extendía; de este modo crece la ciencia de la geometría en quien descubre nuevos teoremas de geometría que antes desconocía. Esto no puede suceder con la caridad, porque aun la mínima caridad se extiende a todo aquello que debe amarse con ella; por eso no se da tal adición en el aumento de la caridad, que habría de suponer la distinción específica entre la caridad añadida y aquella a la que se añade.

Si hay, pues, adición de caridad a caridad, no queda más que suponiendo distinción numérica según la diversidad de los sujetos; como la blancura se acrecienta por añadirse blanco a blanco, aunque con ello no se haga una cosa más blanca. Pero esto no hace al propósito, ya que el sujeto de la caridad es el alma racional; y así no podría haber aumento de no sumarse un alma racional a otra; lo cual es imposible. Y dado que fuese posible ese aumento, haría mayor el ser amante, mas no más amador. Concluyese, pues, que de ningún modo la caridad puede aumentar por adición de caridad a caridad, como afirman algunos.

Por consiguiente, sólo aumenta la caridad por participarla más y más el sujeto, o sea, por ser más y más forzado a obrar según ella y por sometérsele con más docilidad. Esta clase de aumento es propio de toda forma que se intensifica, puesto que su ser consiste en adherirse totalmente a su sujeto. Y así como la magnitud de una cosa responde a su ser, una forma será mayor por unirse más al sujeto y no porque adven-

[1] Albert. Magn., *In Sent.* 1 d.17 a.10; Bonavent., ibid., a.1 q.2.

ga otra forma. Esto se daría si la forma tuviera cantidad de suyo y no por comparación con el sujeto. De esta manera, la caridad aumenta por intensificarse en el sujeto; lo cual es lo mismo que decir que aumenta esencialmente y no que la caridad se sume a la caridad.

Soluciones. 1. La cantidad corporal tiene unas calidades en cuanto es cantidad y otras en cuanto es forma accidental. Por ser cantidad, se la distingue según su ubicación o según el número: de este modo se considera el crecimiento de la magnitud por adición, como se ve en los animales. Por ser forma accidental, en cambio, se la distingue sólo por relación al sujeto; así tiene aumento propio, como las demás formas accidentales, por su intensificación en el sujeto, cual es de ver en las cosas que se enrarecen, conforme prueba el Filósofo.—En este sentido, aun la misma ciencia, por ser hábito, tiene cantidad por parte de los objetos; y de esta suerte se acrecienta por adición, por cuanto uno conoce más cosas. Tiene también cantidad, en cuanto que es forma accidental, por radicar en el sujeto; y de este modo se agranda en quien conoce con más certeza las cosas que ya sabía.—De la misma manera, la caridad tiene una doble cantidad: si hemos dicho que no crece en cuanto a la que es por parte del objeto, resta que aumente por sola intensidad.

2. La suma de luz a luz en el aire puede entenderse por el aumento de focos engendradores de luz. Tal distinción no cabe al propósito, porque no hay más que una lumbrera que expanda luz de caridad.

tem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam: non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas; et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto: sicut patet in his quae rarefiunt, ut probat Philosophus, in IV «Physic.» [10]—Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius.—Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est (in c). Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

[10] C.9 n.5 (IIR 217a14): S.TH., lect.14.

Ad tertium dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere: et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non inerat: sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo: scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

3. La infusión de la caridad entraña mutación en cuanto a tener caridad o no tenerla; por donde es menester que advenga algo que antes no existía. En cambio, el aumento de la caridad lleva mutación en tener más o menos. Por eso no es preciso que exista lo que primero no existía, sino que se adhiera más a lo que ya antes se adhería. Esto es lo que hace Dios al aumentar la caridad: que se enraíce más y que mejor se participe en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

ARTICULO 6

Utrum quolibet actu caritatis caritas augeatur

Si la caridad aumenta con cualquier acto

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur.

1. Quod enim potest id quod malus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, quae maius est quam simplex caritatis augmentum: quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

2. Praeterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

3. Praeterea, Gregorius [1] dicit quod «in via Dei stare retrocedere est». Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

Dificultades. Parece que la caridad aumenta con cualquier acto.

1. El que puede lo mayor, puede lo menor. Cualquier acto de caridad puede merecer la vida eterna, cosa más grande que el simple aumento de caridad, ya que la vida eterna incluye la perfección de la caridad. Luego con mayor razón aumenta la caridad cualquier acto de ella.

2. Así como el hábito de las virtudes adquiridas se engendra con los actos, así también el aumento de caridad es causado por actos de caridad. Ahora bien, cada acto virtuoso contribuye a engendrar la virtud. Lo mismo, en consecuencia, cualquier acto de caridad obra el aumento de caridad.

3. San Gregorio dice que "no andar es retroceder en el camino del Señor". Nadie retrocede mientras es movido por un acto de caridad; por tanto, quien se mueve con un acto de caridad avanza en el camino del Señor; y así, con cualquier acto la caridad aumenta.

---

[1] I-2 q.52 a.3; q.114 a.8 ad 3; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3; 2 d.27 a.5 ad 2

[1] *Reg. Pastor.* p.3 c.1: ML 77,51.

Por otra parte, el efecto no excede la virtualidad de la causa. A veces se hacen actos de caridad con tibieza o remisión. No llevan, pues, a más excelente caridad, sino antes bien disponen a menor.

Respuesta. El crecimiento espiritual de la caridad es de algún modo semejante al crecimiento corporal. Este en los animales y en las plantas no es movimiento continuo, de manera que, si crece tanto en determinado tiempo, por necesidad debe crecer proporcionalmente a cada una de las partes de ese tiempo, como acontece en el movimiento local; sino que en un determinado tiempo la naturaleza dispone al crecimiento, no aumentando nada actualmente, y después produce el efecto a que había dispuesto, efectuándose entonces el aumento del animal o planta. Así también, no con cualquier acto aumenta la caridad. Pero cada acto dispone a su crecimiento, pues hace al hombre más hábil para ejecutar de nuevo un seguñdo acto de caridad; y, en creciendo la habilidad, prorrumpe en acto más fervoroso de amor y con él consigue el progreso de la caridad, aumentando entonces realmente.

Soluciones. 1. Cualquier acto de caridad merece la vida eterna, que será dada a su tiempo, y no al instante. Del mismo modo, cualquier acto de caridad merece su aumento, mas no en seguida, sino cuando uno se esfuerza en lograr ese crecimiento.

2. También en la generación de una virtud adquirida, no todo acto causa su generación, pero sí contribuye a prepararla y disponerla, y el último, que es el más perfecto, la perfecciona obrando en virtud de los precedentes, como pasa con las muchas gotas que desgastan la piedra.

3. Camina uno el camino de Dios no sólo cuando actualmente se aumenta la caridad, sino también mientras se dispone a su aumento.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quilibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum: non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis: sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

ARTICULO 7

Utrum caritas augeatur in infinitum [a]

Si la caridad aumenta infinitamente

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum.

1. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II «Metaph.» [12]. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

2. Praeterea, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturae rationalis, quae est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

3. Praeterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris: nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut Philosophus dicit, in III «Physic.» [13], quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertinget ad quandam determinatam quantitatem quae est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit: non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. Cum ergo caritas patriae sit quiddam finitum, si caritas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viae possit adaequare caritatem patriae: quod est inconveniens. Non ergo caritas viae in infinitum potest augeri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Phil. 3,12: «Non quod iam acceperim, aut iam perfec-

Dificultades. Parece que la caridad no aumente infinitamente.

1. Todo movimiento reposa en un fin o término, como se lee en el Filósofo. El crecimiento de la caridad es un movimiento; por tanto, tiende a un fin o término. Luego la caridad no crece infinitamente.

2. Ninguna forma excede la capacidad de su sujeto. La capacidad de la criatura racional, sujeto de la caridad, es finita. No puede, pues, aumentar la caridad infinitamente.

3. Toda cosa finita, al aumentar continuamente, puede alcanzar otra cantidad finita también, por muy superior que sea, a no ser que el aumento continuo sea de menos a menos; pues, como dice el Filósofo, si se añade a una línea lo que se resta a otra dividida infinitamente, jamás esa adición, aunque crezca indefinidamente, llegará a sumar la cantidad resultante de dos líneas, a saber: la dividida y la adicionada con lo restado de aquélla. Lo cual no sucede al presente, porque no es menester, conforme al crecimiento de la caridad, que todo aumento sea menor que el anterior, sino que es más probable que sea igual o mayor. Siendo, pues, la caridad de la patria cosa finita, si la caridad de la actual vida pudiese aumentar infinitamente, se seguiría que podría igualarla, cosa inadmisible. En consecuencia, la caridad presente no puede acrecentarse infinitamente.

Por otra parte, dice el Apóstol: "No es que ya lo haya recibido o que ya sea perfecto, sino camino por si

[a] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.4; 3 d.29 a.8 q.1 ad 2; *De virtut.* q.2 a.10 ad 3 in opp.

[12] 1 *a* c.2 n.9 (Bk 994b13): S.Th., l.2 lect.4.

[13] C.6 n.5 (Bk 206b16): S.Th., lect.10.

de alguna manera lo alcanzo". Donde la Glosa comenta: "Ningún fiel, por mucho que haya aprovechado, diga: "Me basta". Quien eso dice sálese del camino antes de llegar al término". Por consiguiente, la caridad de la actual vida siempre puede crecer más y más.

Respuesta. Se puede poner término al aumento de una forma de tres maneras: en primer lugar, por razón de su forma, que es de una determinada medida, en llegando a la cual, no puede pasar adelante en la forma; pues si así fuera, tendríamos otra forma distinta, como se echa de ver en el amarillo, que, al rebasarse sus perfiles por alteración continua, se convierte en blanco o en negro. En segundo lugar, por parte del agente, cuya virtud no puede aumentar más la forma en el sujeto. Y, por último, por parte del sujeto, que no es capaz de mayor perfección.

Por ninguno de estos modos se pone término al aumento de la caridad en el estado presente. En efecto, la caridad, en razón de su naturaleza específica, no tiene término de aumento, ya que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo. De la misma manera, la causa del aumento de la caridad es de virtud infinita: Dios. Ni por parte del sujeto se le puede prefijar término, porque siempre, al crecer la caridad, sobrecrece la capacidad para un aumento superior. Por lo cual se concluye que no puede ponerse término al crecimiento de la caridad en ésta vida.

Soluciones. 1. El aumento de la caridad persigue un fin; pero ese fin no existe en esta vida, sino en la futura.

2. Por la caridad se amplía la capacidad de la criatura espiritual, pues por ella se engrandece el corazón.

Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, perveniotur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet: est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest: quia semper, caritate exercescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum quod capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur: quia per

---

[14] LOMBARDI: ML 192,246; cf. PROSPERUM AQUITANUM, *Sent.* sent.235: ML 51,460

ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. 6,11: «Cor nostrum dilatatum est». Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quae habent quantitatem eiusdem rationis: non autem in his quae habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

zón, en frase del Apóstol: "Nuestro corazón se ha dilatado". Por eso, todavía queda aptitud para un mayor aumento.

3. Esa razón concluye en quienes tienen la misma cantidad específica, no en los que la poseen diferente; como la línea, por más que se acreciente, no llegará a la cantidad de la superficie. Pero no es del mismo orden la cantidad de la caridad del estado de vía, que sigue al conocimiento de la fe, y la de la caridad de la patria, que sigue a la clara visión; por eso, no concluye la objeción.

ARTICULO 8

Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta [a]

Si la caridad puede ser perfecta en esta vida

Ad octavum sic procedítur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta.

1. Maxime enim haec perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit: dicit enim Apostolus, ad Phil. 3,12: «Non quod iam comprehenderim aut perfectus sim». Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [b], quod «nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas». Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Io. 1,8: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus»: omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

3. Praeterea, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita

Dificultades. Parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida.

1. Esta perfección razonabilísimamente se hubiera dado en los apóstoles. Mas no se dió en ellos, pues dice el Apóstol: "No que ya lo haya alcanzado: que sea perfecto". Luego la caridad no puede ser perfecta en esta vida.

2. Dice San Agustín que "el alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad no puede haber concupiscencia alguna". No puede ser esto en la vida presente, en que no podemos vivir sin pecado, según San Juan: "Si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañaríamos". Todo pecado proviene de desordenada codicia. Así, pues, no puede ser perfecta en esta vida la caridad.

3. Lo que ya es perfecto no puede acrecentarse más. La caridad,

---

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Phil.* 3 lect.2; *De virtut.* q.2 a.10; *De perf. vit. spir.* c.3-6.
[b] Q.36: ML 40,25.

como hemos dicho, siempre puede crecer en esta vida. No puede ser, pues, perfecta.

Por otra parte, dice San Agustín: "Al robustecerse la caridad se perfecciona; al llegar a perfección, dice: Quiero morir y estar con Cristo". Eso es posible en esta vida, como se dió en San Pablo. La caridad, pues, puede ser perfecta en esta vida.

semper potest augeri, ut dictum est (a.7). Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Io.» [10]. «Caritas cum fuerit roborata, perficitur: cum ad perfectionem pervenerit, dicit, Cupio dissolvi et esse cum Christo». Sed hoc possibile est in hac vita; sicut in Paulo fuit (Phil. 1,23). Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

Respuesta. La perfección de la caridad se pueden entender de dos maneras: de parte del objeto amado y por parte del sujeto amante. Por parte de lo amado, la caridad es perfecta si se le ama todo cuanto es amable. Dios es tan amable cuanto bueno. Su bondad es infinita; luego infinitamente se puede amar. Pero ninguna criatura puede amarle infinitamente, por ser finita toda virtud creada. Por donde, en este sentido, no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura, sino sólo la caridad de Dios, con la cual se ama a sí mismo.

Es perfecta la caridad por parte del amante cuando ama cuanto le es posible amar; lo cual sucede de triple modo: primero, porque todo el corazón del hombre está continuamente transportado a Dios. Esta es la perfección de la caridad de la patria, la cual no es posible en esta vida por la flaqueza de la vida humana, que hace imposible pensar continuamente en Dios y moverse a su amor.—Segundo, si el hombre pone su cuidado en aplicarse a Dios y a las cosas divinas, olvidando todo lo demás, en cuanto se lo permitan las necesidades de la vida presente. Esta es la perfección de la caridad posible en esta vida, aunque no se dé en todos los que tienen caridad.—Por último, que de tal modo ponga habitualmente todo su corazón en Dios, que nada piense que sea con-

Respondeo dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter: uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest cum diligere infinito: cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit triplicitor. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae: quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum.—Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in vita: non tamen est communis omnibus caritatem habentibus.—Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo: ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec

[10] Tr.5 super 3,9; ML 35,2014.

perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus negat de se perfectionem patriae. Unde Glossa [11] ibi dicit quod «perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor».

Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui: et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

Ad tertium dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quod crescat.

trario al divino amor. Y ésta es la perfección corriente de quienes andan en caridad.

Soluciones. 1. El Apóstol niega que tenga la perfección de la patria; por donde la Glosa dice que "era viador perfecto, pero que todavía no había llegado al término de su camino".

2. Eso se dice por los pecados veniales, que no contrarían al hábito, sino al acto de la caridad, y así no se oponen a la perfección de la presente vida, aunque sí a la de la patria.

3. La perfección de esta vida no es absoluta; por eso puede acrecentarse.

ARTICULO 9

Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta [a]

Si está bien distinguir en la caridad estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas «incipiens, proficiens» et «perfecta».

1. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Praeterea, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

3. Praeterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est (a.7). Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a cari-

Dificultades. Parece que no es exacta la distinción de la caridad en estos tres grados: caridad incipiente, aprovechada y perfecta.

1. Entre el principio y la perfección última de la caridad hay muchos grados intermedios. No se debió poner, pues, uno solo intermedio.

2. En el momento en que la caridad empieza a existir, comienza también a aprovechar. No debe, pues, distinguirse la caridad aprovechada de la incipiente

3. Por más que se tenga en este mundo la caridad perfecta, se puede aumentar más, como hemos dicho. Aumentar la caridad es aprovechar en ella; por lo que la caridad perfecta no debe distinguirse de

---

[a] *Sent.* 3 d.29 a.8 q.ª1; *In Is.* 44.

[11] *Origin.*: cf. AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.38,5: ML 36,417.

la aprovechada. En consecuencia, impropiamente se asignan esos tres grados de caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando la caridad ha nacido, se nutre (es la de los principiantes); nutrida, se robustece (la de los aprovechados); y siendo robusta, se perfecciona" (la de los perfectos). Por consiguiente, hay un triple grado de caridad.

Respuesta. El crecimiento espiritual de la caridad puede considerarse como semejante al crecimiento corporal del hombre; en el cual, aunque puedan distinguirse muchos grados, presenta determinados períodos que se caracterizan por las actividades o aficiones conformes al desarrollo alcanzado. Así, existe la edad infantil, antes de tener uso de razón; después se distingue un segundo estado, cuando ya empieza a hablar y a razonar; el tercero es el de la pubertad, en que es apto para engendrar; y así hasta que llega a hombre perfecto.

De modo semejante, la caridad tiene también diversos grados conforme a la diferente ocupación que impone al hombre con su aumento. Pues primeramente incumbe al hombre el cuidado principal de apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias, que mueven contra la caridad; es ocupación de principiantes, en quienes se ha de nutrir y fomentar la caridad, para que no se pierda.—En segundo lugar viene el cuidado de trabajar principalmente en adelantar en el bien: ocupación de aprovechados en robustecer la caridad por crecimiento.—Y, por fin, el cuidado de unirse y gozar de Dios, que pertenece a los perfectos, quienes desean "morir y estar con Cristo".—Eso mismo vemos en el movimiento corporal, pues primero es el arrancar

tato proficiente. Inconvenienter igitur praedicti tres gradus caritatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Io.» (l.c. nt.16): «Caritas cum fuerit nata, nutritur», quod pertinet ad incipientes; «cum fuerit nutrita, roboratur», quod pertinet ad proficientes; «cum fuerit roborata, perficitur», quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

Respondeo dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum: sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum.

Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur.—Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. — Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui «cupiunt dissolvi et esse cum Christo» (Phil. 1,23).—Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino, secundum autem est

appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt (in c). Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut Philosophus dicit, in I «De caelo» [18].

Ad secundum dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdr. (II 4,17) de aedificatoribus Ierusalem.

Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt: sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem: incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

del principio, después el acercamiento al término, y, por último, su descanso en él.

Soluciones. 1. Toda esa determinada distinción que puede apreciarse en el aumento de la caridad está comprendida bajo los tres grados dichos, al igual que cualquier división del continuo se encierra en el principio, medio y fin, como dice el Filósofo.

2. El principal propósito en aquellos en quienes la caridad empieza es resistir a los pecados, cuya impugnación los inquieta. Después, sintiendo menos esa lucha, con más seguridad intentan llegar a lo perfecto: obrando con una mano y empuñando la espada en la otra, como se lee en Esdras de los constructores de Jerusalén.

3. También los perfectos aprovechan en caridad, mas no es ése su principal cuidado; que ya su oficio versa completamente en unirse a Dios. Y, aunque también esto busquen los principiantes y aprovechados, con todo, más les aprieta la solicitud en lo otro: los principiantes, en evitar los pecados, y los aprovechados, en adelantar en virtud.

ARTICULO 10

Utrum caritas possit diminui [a]

Si la caridad puede disminuir

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui.

1. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra (a.4), videtur quod etiam possit diminui.

2. Praeterea, Augustinus, X «Confess.» [19], ad Deum loquens,

Dificultades. Parece que la caridad puede disminuir.

1. Los contrarios se dan respecto de una misma cosa. La disminución y el aumento son contrarios. Creciendo la caridad, como sobredicho queda, parece que también pueda disminuir.

2. San Agustín, hablando a Dios, dice: "Menos te ama quien ama otra

[a] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.5; *De malo* q.7 a.2.

[18] C.1 n.2 (BK 268a12): S.Th., lect.2

[19] C.29: ML 32,796.

cosa contigo"; y en otro lugar: "El alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia". Por lo cual parece que también, al contrario, el crecimiento de la concupiscencia sea disminución de la caridad. La concupiscencia, con que se ama una cosa distinta de Dios, puede acrecentarse en el hombre. Luego la caridad puede disminuir.

3. Dice San Agustín: "Al justificarlo, no hace Dios justo al hombre de suerte que, si claudica, permanezca en él lo que hizo". De lo cual resulta que del mismo modo Dios obra en el hombre cuando le conserva la caridad que cuando se la infunde. En la infusión primera de la caridad, Dios infunde menor caridad al menos preparado. También, pues, en la conservación de la caridad la conservará menor al peor preparado. En consecuencia, puede la caridad aminorar.

Por otra parte, la caridad se compara en la Escritura al fuego: "Sus lámparas (de la caridad) son lámparas de fuego y llamas". El fuego, mientras existe, siempre sube. Por tanto, la caridad, mientras permanece, puede subir; pero descender, esto es, disminuir, nunca.

Respuesta. La cantidad que la caridad tiene con respecto al objeto propio, ni puede disminuir ni aumentar, como dejamos dicho. Mas, como aumenta en la cantidad que posee relativamente al sujeto, conviene aquí considerar si puede disminuir por este lado. Si disminuye, será por algún acto o por abstenerse de un acto. De este segundo modo disminuyen las virtudes adquiridas con actos y a veces desaparecen, conforme a lo dicho; por lo cual, el Filósofo dice de la amistad que cortó muchas amistades el no frecuentarlas, esto es, no recurrir al amigo o no hablar

dicit: «Minus te amat qui tecum aliquid amat». Et in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.15) dicit quod «nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis»: ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.»[20], «non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit»: ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se praeparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se praeparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur: secundum illud Cant. 8,6: «Lampades eius», scilicet caritatis, «lampades ignis atque flammarum». Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

Respondeo dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (a.4 arg.1; a.5). Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (1-2 q.53 a.3)

[20] C.12: ML 34,383.

unde de amicitia Philosophus dicit, in VIII «Ethic.»[21], quod «multas amicitias inappellatio solvit», idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei, dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet: quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra (a.2) dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.

Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam: et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra (a.12) dicetur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem.

Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest: neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum: veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi,

con él. Y esto, porque la conservación de una cosa depende de su causa. La causa de la virtud adquirida es el acto humano; por donde, cesando éstos, va aminorándose la virtud, hasta, finalmente, del todo corromperse. No tiene lugar esto en la caridad, porque no se causa con actos humanos, sino sólo por Dios, como hemos visto. Quede, pues, que, aun cesando el acto, ni disminuye ni se corrompe, con tal que no haya pecado en esa cesación.

Por consiguiente, la disminución de la caridad no puede ser motivada más que por Dios o por algún pecado. Y Dios no nos inflige ninguna deficiencia sino por vía de pena, al retirar su gracia en pena del pecado. Ni es propio de él disminuir la caridad sino a modo de pena. Pues la pena se debe al pecado; por eso, si se aminora la caridad, su causa efectiva o meritoria es el pecado. Pero de ninguna de estas maneras la disminuye del pecado mortal, sino que la destruye eficientemente, porque todo pecado mortal contraría a la caridad, como adelante se verá; y también meritoriamente, pues al pecar mortalmente, obrando contra la caridad, merece que Dios se la retire.

Por lo mismo, tampoco el pecado venial puede disminuirla, ni efectiva ni meritoriamente. No efectivamente, porque no ataca a la misma caridad, ya que ésta versa sobre el fin último, y el pecado venial es un desorden en los medios, y no decrece el amor del fin porque se cometa desarreglo en lo que a él lleva, como acontece en algunos enfermos muy deseosos de la salud y que, no obstante, no observan convenientemente la dieta; o como también los errores en la ciencia especulativa acerca de las consecuencias de los principios no amino-

[21] C.5 n.1 (Bk 1157b13): S.Th., lect.5

ran la certeza de éstos.—Por lo mismo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad; pues porque haya deficiencia en lo menor, no se merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Y es que Dios no se aparta del hombre sino cuanto el hombre se desvía de El. Así, quien inordenadamente se comporta en lo que lleva al fin, no merece la disminución en la caridad, por la que se ordena al fin último.

En resumen, hablando en rigor, la caridad no puede de ningún modo disminuir; sin embargo, impropiamente hablando, puede llamarse disminución de la caridad la disposición a su corrupción, la cual causan los pecados veniales; o también el no ejercicio de las obras de caridad.

Soluciones. 1. Los contrarios versan sobre lo mismo cuando el sujeto se relaciona igualmente con entrambos. La caridad, empero, no se relaciona lo mismo con el aumento y la disminución, ya que puede tener causa aumentativa, pero no disminuidora, como hemos visto. No concluye, pues, la objeción.

2. Hay una doble concupiscencia: Una que pone su fin en las criaturas. Esta mata por entero la caridad, por ser su "veneno", como dice San Agustín. Hace que Dios sea menos amado de lo que se debe en caridad, no por disminuirla, sino por destruirla totalmente. Y así se ha de entender lo que él mismo dice: "Menos te ama quien ama contigo otra cosa", pues añade: "Pues no te ama por ti". Sólo sucede esto en el pecado mortal, no en el venial, en el que lo amado se ama habitualmente por Dios, aunque no actualmente.—Hay otra concupiscencia, la del pecado venial, que es siempre aminomultum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum.—Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directo loquendo. Potest tamen indirecto dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt circa idem quando subiectum nequaliter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem: potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in c). Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et haec totaliter mortificat caritatem: cum sit «venenum» ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, «Minus te amat qui tecum aliquid amat»: subditur enim, «quod non propter te amat». Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali: quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.—Est autem alia cupiditas venialis peccati,

quae semper diminuitur per caritatem: sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1-2 q.113 a.3). Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii: alioquin non remanoret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

rada por la caridad; pero ella no aminora la caridad por la razón apuntada.

3. En la infusión de la caridad se requiere un movimiento del libre albedrío, como arriba se dijo. De aquí que lo que afloja la intensidad del libre albedrío trabaja dispositivamente en que la caridad infundida sea menor. Mas no se requiere para conservar la caridad movimiento del libre albedrío, pues de otra suerte no permanecería en los dormidos. Luego el defecto de intensidad en el movimiento del libre albedrío no disminuye la caridad.

ARTICULO 11

Utrum caritas semel habita possit amitti [a]

Si una vez poseída, puede perderse la caridad

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti.

1. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Io. 3,9: «Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est». Caritatem autem non habent nisi filii Dei: «ipsa» enim «est quae distinguit inter filios Regni et filios perditionis», ut Augustinus dicit, in XV «De Trin.» [22]. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in VIII «De Trin.» [23] quod «dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est». Sed sicut ipse dicit in epist. «Ad Iulianum Comitem» [24], «caritas quae deseri

Dificultades. Parece que, una vez poseída, no puede perderse la caridad.

1. Si se pierde, será por el pecado. Quien tiene caridad no puede pecar, pues se lee en San Juan: "Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su semilla queda en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios". La caridad sólo la tienen los hijos de Dios; "ella es la que separa a los hijos del reino de los hijos de la perdición", en decir de San Agustín. Luego el que tiene caridad no puede perderla.

2. Dice San Agustín que "el amor, si no es verdadero, no debe llamarse amor". Pero, como dice él, "la caridad que puede decaer nunca fué verdadera"; por tanto, ni fué cari-

---

[a] *Sent.* 3 d.31 q.1 a.1; *In I Cor* 13 lect.3; *Cont. Gen.* 4,70; *De virtut.* q.2 a.12; *In Rom.* 8 lect.7.

[22] C.18: ML 42,1082.

[23] C.7: ML 42,956.

[24] Cf. PAULINUM AQUILEIENSEM, *De salut. docum.* c.7: ML 99,302; GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 33 q.3 *De paenit.* d.2 cn.2 *Caritas quae deseri*; HIERONYMUM, epist.3 *Ad Rufinum*: ML 22,335.

dad. Si la caridad, pues, se tiene una vez, nunca se pierde.

3. Dice San Gregorio que "el amor de Dios, si existe, obra grandezas; si deja de obrar, no es caridad". Nadie obrando grandezas pierde la caridad. En consecuencia, si la caridad arraiga, no se puede perder.

4. El libre albedrío no inclina al pecado, a no ser por algún motivo de pecar. La caridad excluye todo motivo de pecar, sea el amor propio, la concupiscencia u otro. La caridad, pues, no puede perderse.

Por otra parte, se lee en el Apocalipsis: "Tengo en tu contra haber dejado la caridad primera".

Respuesta. Por la caridad el Espíritu Santo habita en nosotros, como se desprende de lo dicho. De tres maneras, pues, podemos considerar la caridad. Una, de parte del Espíritu Santo, que mueve el alma a amar a Dios. Por esta parte, la caridad goza de impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que infaliblemente obra lo que quiere. Por lo cual es imposible que estas dos afirmaciones sean verdaderas: El Espíritu Santo mueve a uno al acto de caridad y que él pierda la caridad pecando; pues el don de la perseverancia se cuenta entre "los beneficios de Dios con que ciertísimamente son librados quienes son librados", como dice San Agustín.

Se puede considerar la caridad de un segundo modo, en su propia esencia. Y así la caridad no puede sino aquello que pertenece a la esencia de la caridad. Por donde la caridad en manera alguna puede pecar, como no puede el calor enfriar ni la injusticia hacer bien, en sentencia de San Agustín.

potest, nunquam vera fuit». Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in «Homilia Pentecostes» [25], **quod «amor Dei magna operatur, si est: si desinit operari, caritas non est». Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.**

4. Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum: et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 2,4: «Habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti».

Respondeo dicendum quod per caritatem Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet (a.2; q.23 a.2). Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando: nam donum perseverentiae computatur inter «beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur», ut Augustinus dicit, in libro «De praed. sanct.» [26].

Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare: sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [27].

---

[25] *In Evang.* l.1 homil.30: ML 76,1221.
[26] *De dono perser.* l.2 c.14: ML 15,1014.
[27] L.1 c.34: ML 34,1305

Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formae quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiae: sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non replota tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis caelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest.—Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti: quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur.

Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem: unde et Philosophus dicit, in III «Ethic.»[28] quod «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum: scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest. Caritas autem viae, in

De un tercer modo puede considerarse la caridad de parte del sujeto, que es voluble según la libertad del libre albedrío. Puede estudiarse la relación de la caridad con el sujeto, bajo la razón universal de la relación de la forma con la materia y bajo la especial razón de orden que dice el hábito a la potencia. Ahora bien, es propio de la forma estar en el sujeto amisiblemente cuando no informa toda la potencialidad de la materia, como aparece en las formas sometidas a generación y corrupción; porque la materia de éstas recibe una forma, quedándole todavía potencia para otra, cual si no estuviera llena toda su potencialidad con una forma; por lo cual una forma puede perderse por recepción de otra. Pero la forma del cuerpo celeste, por llenar toda la potencialidad de la materia, de suerte que no le queda potencia para otra, se recibe inamisiblemente.—También, en este sentido, la caridad de la patria por saciar toda la potencialidad de la mente racional, por cuanto todos sus movimientos continuamente se dirigen a Dios, se posee sin posible pérdida; mas la caridad en la presente vida no llena de esta suerte la potencialidad de su sujeto, pues no tiende siempre en acto a Dios. Y por ello, cuando no tiende actualmente a Dios, es susceptible de ser perdida.

Es propio del hábito inclinar la potencia a obrar, lo cual le compete por cuanto hace parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Así como el gusto juzga de los sabores según su disposición, así la mente del hombre dictamina hacer alguna cosa siguiendo a su habitual disposición. De aquí que el Filósofo diga que "cual es uno, tal le parece el fin". Se tiene, pues, inamisiblemente la caridad cuando lo que concierne a la caridad no puede parecer sino bueno, o sea en la patria, en donde Dios se ve en

[28] C.5 n.17 (Bk 1114a32); S.Th., lect.13.

su esencia, que es la misma bondad por esencia. Por eso, la caridad de la patria no puede perderse. La caridad actual, empero, en cuyo estado no se ve la esencia de Dios, bondad por esencia, se puede perder.

Soluciones. 1. Esa autoridad habla del poder del Espíritu Santo, con cuya conservación se vuelven inmunes de pecado quienes a su placer mueve.

2. La caridad que puede abandonarse por su misma esencia de caridad, no es verdadera caridad. Eso sucedería si en la naturaleza de su amor estuviese el amar a tiempos y después dejar de amar; lo cual no sería propio del verdadero amor. Mas, si la caridad se pierde por volubilidad del sujeto, ello acontece en contra de la tendencia que importa el acto de la caridad. Y esto no repugna a la esencia de la caridad.

3. El amor de Dios se propone siempre grandes cosas, lo cual va incluído en la esencia de la caridad; con todo, no siempre llega a realizar esas grandezas por la condición del sujeto.

4. La caridad, por su esencia, excluye todo motivo de pecar. Sucede a veces que no está en acto, y entonces puede sobrevenir alguna ocasión excitante al pecado, que, de consentir, destruiría la gracia.

culus statu non videtur ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus Sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum quod caritas quae deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret: quod non esset verae dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito: quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

ARTICULO 12

Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis [a]

Si la caridad se pierde por un solo acto de pecado mortal

Dificultades. Parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

1. Dice Orígenes: "Si alguna vez el tedio se apodera de alguno de los

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis.

1. Dicit enim Origenes in I «Periarch.» [b]: «Si aliquando sa-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.1 a.1; *De virtut.* q.2 a.6.13.

[b] C.3: MG 11,155.

fletus capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat: sed paulatim ac per partes cum decidere necesse est». Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Praeterea, Leo Papa dicit, in serm. «De passione» [30], alloquens Petrum: «Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus: et fons caritatis lavit verba formidinis». Et ex hoc accepit Bernardus [31] quod dixit ain Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam». Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Praeterea, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra (a.10) dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Praeterea, virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologicae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis: immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte aeter-

llegados a un grado sumo y perfecto, no creo que instantáneamente se derrumbe y caiga, sino que ha de caer paulatinamente y por partes". El hombre naufraga perdiendo la caridad. Luego la caridad no se pierde por un acto solo de pecado mortal.

2. Dice San León Papa, dirigiéndose a San Pedro: "Vió en ti el Señor no una fe vencida ni un amor pervertido, sino una constancia turbada. Abundó el llanto donde no enflaqueció el afecto, y la fuente de la caridad lavó las palabras de temor". De aquí tomó San Bernardo lo que dijo de San Pedro: "No se extinguió su caridad, sino se adormeció". Pedro, negando a Cristo, pecó mortalmente. La caridad, pues, no se pierde por un acto solo de pecado mortal.

3. La caridad es más poderosa que la virtud adquirida. El hábito de la virtud adquirida no se arranca por una acción adversa de pecado. Por tanto, mucho menos la caridad por un solo acto contrario de pecado mortal.

4. La caridad entraña amor de Dios y del prójimo. El que comete un pecado mortal, conserva el amor de Dios y del prójimo, como sucede en el afecto desordenado respecto a lo medios, que no destruye el amor del fin, como queda dicho. Así, puede permanecer la caridad para con Dios, existiendo el pecado mortal por afección desordenada de un bien temporal.

5. El último fin es objeto de la virtud teologal. Las otras virtudes teologales, la fe y la esperanza, no se excluyen por un solo acto de pecado mortal, tan sólo quedan informes. En consecuencia, también la caridad puede volverse informe, aun perpetrado un pecado mortal.

Por otra parte, por el pecado mortal se hace el hombre digno de muer-

[30] Serm.60 c.4: ML 54,345.
[31] GUILELMUS ABBAS S. THEODORICI, *De nat. et dign. amoris* c.6: ML 184,390.

te eterna: "Estipendio del pecado es la muerte", dice el Apóstol. Quien tiene caridad tiene mérito de vida eterna, pues dice San Juan: "Si uno me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me mostraré a él"; en cuya manifestación consiste la vida eterna, pues el mismo santo dice: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Nadie puede ser digno a la vez de vida y de muerte eternas. Luego es imposible que nadie tenga caridad con pecado mortal. Se pierde, pues, con un solo acto de pecado mortal.

Respuesta. Un contrario desaparece cuando sobreviene otro contrario. Todo acto de pecado mortal contradice a la caridad en su propia esencia, que consiste en que Dios sea amado sobre todo y que el hombre le esté sometido por completo, enderezando todo lo suyo a El. Es, pues, de esencia de la caridad amar de tal modo a Dios, que en todo quiera estarle sujeto y seguir en todo la regla de sus mandamientos, pues lo que choca con sus preceptos repugna claramente a la caridad; por donde puede de suyo excluirla.

Y, ciertamente, si la caridad fuese hábito adquirido, dependiente de la virtud del sujeto, no acaecería que al instante se perdiera por contraria acción, pues el acto no repugna directamente al hábito, sino al acto; y la continuación del hábito en el sujeto no requiere la continuidad del acto; por lo cual, al sobrevenir un acto contrario, no se destruiría al momento el hábito adquirido. Mas, siendo la caridad hábito infuso, depende de la acción de Dios, que lo infunde. Y que se comporta en la infusión y conservación de la caridad como el sol en la iluminación del aire, como sobredicho está. Y así como la luz dejaría de existir instantáneamente en el aire al interponerse un obs-

Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi: quidquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit.

Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui: conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus: unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est[33]. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita

[33] A.10 arg.3; q.4 a.4 ad 3.

etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [33], quod «homo Deo sibi praesente, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur: a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione discedítur».

Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1-2 q.88 a.3). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa.

Sed quia ipse subdit: «Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur», potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit.—Alio modo, indirecte: quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiae, vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit: sed eam cito recuperavit [34].

táculo a la iluminación del sol, de la misma manera la caridad cesa al instante de estar en el alma cuando es interferida por un obstáculo la influencia divina de la caridad. Y es evidente que con un pecado mortal, que se opone a los divinos mandamientos, se pone obstáculo a dicha infusión, pues por el hecho de que el hombre, al elegir, prefiera el pecado a la divina amistad, que nos manda cumplir su voluntad, se sigue que, en el momento en que se comete la acción mortalmente pecaminosa, se pierde el hábito de la caridad. A este tenor dice San Agustín que "el hombre es iluminado, estándole Dios presente; ausente Dios, al punto se entenebrece; del cual se aparta, no por distancias locales, sino por la aversión de la voluntad".

Soluciones. 1. Las palabras de Orígenes pueden entenderse en el sentido de que el hombre que está en estado perfecto, no de golpe camina al pecado mortal, sino que se dispuso a ello por una negligencia anterior. De esta manera, los pecados veniales se llaman disposiciones del mortal, como sobredicho está. Sin embargo, se perdería la gracia si cometiera un pecado mortal.

Mas, como añade él, "si a alguien sucediera pasajera caída y en breve se arrepintiera, no parece haya sufrido total ruina"; puede deducirse que entiende por ruina y caída completas las de quien cae por malicia; lo cual no acaece en el varón perfecto que repentinamente cae.

2. La caridad se pierde doblemente: directamente, por desprecio actual. De este modo, San Pedro no la perdió.—Indirectamente, cuando se comete algo contrario a la caridad, como por alguna pasión de concupiscencia o de temor. En este sentido, obrando contra la caridad, la perdió, aunque la recuperó al instante.

[33] Cit.: ML 34,383.

[34] Patet solutio ad tertium; patet ex dictis

4. No cualquier desordenada afición respecto de los medios o bienes creados constituye pecado mortal, sino sólo cuando es tal que se enfrenta con la voluntad divina. Este es el desorden que directamente contraría a la caridad, como está dicho.

5. La caridad dice cierta unión con Dios, no la fe ni la esperanza. Todo pecado mortal consiste en la aversión a Dios, y todo pecado mortal contraría a la caridad. Mas no todo pecado mortal contradice a la fe o a la esperanza, sino sólo aquellos que destruyen el hábito de la fe o de la esperanza, así como con todo pecado mortal se arranca el hábito de la caridad. Por donde es claro que la caridad no puede quedar informe, siendo la última forma de las virtudes, porque mira a Dios en la razón de fin último, como está dicho.

Ad quartum dicendum quod non quaelibet inordinatio affectionis quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio quae repugnat divinae voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est (in c).

Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum: non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (q.20 a.3; 1-2 q.72 a.5). Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis: cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est (q.23 a.8).

OBJETO DE LA CARIDAD

1. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Las dos cuestiones precedentes nos han dado a conocer la caridad en sí misma [1], en dependencia de sus propias causas. Constituyen esas dos cuestiones la primera consideración o sección del tratado. La segunda dice Santo Tomás (ibid.) que versa sobre el objeto de la caridad, y abarca también dos cuestiones: la 25, que determina los seres que han de ser amados con la caridad, y la 26, que prescribe el orden con que han de ser amados.

Es la puesta en marcha de la caridad, comenzando por designar su campo y orden de acción. Luego se ocupará de la acción misma en varias cuestiones (q.27ss.).

Como se ve, la cuestión podría titularse *de los objetos de la caridad*, pues, uno tras otro, irá descubriendo todos los que le incumben. Pero toda esa pluralidad va implícita en el verdadero intento del título, que es explicar el *objeto material de la caridad*. Dijimos ya al lector que por *objeto material* de una potencia o hábito se entiende todo aquello que se comprende bajo su objeto formal; todo aquello, por tanto, a lo que se extiende su actividad. Dijimos y explicamos también que el objeto *material primario* (formal *quod*) de la caridad (al que ella principalmente se ordena y en cuya razón se extiende a los demás) es Dios, como bondad esencial. Y, asimismo, que su objeto formal *quo* es la bondad divina en cuanto bien o bienaventuranza común de Dios y del hombre.

De éstos no trata ya en esta cuestión, sino del *material secundario*, en que van incluídos, como decíamos, todos aquellos seres a los que puede y debe llegar el amor caritativo. El enunciado del primer artículo da claramente a entender que es el *objeto extensivo* de la caridad el que se estudia: «Si la caridad se reduce a Dios *o se extiende también* al prójimo.»

La importancia de esta cuestión se mide por la que tiene en la ley evangélica el *segundo gran mandamiento*: el amor al prójimo. De él y del primero dijo el Señor: «De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas» [2]. Y San Pablo: «Quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues «no adulterarás», «no matarás», «no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo.» El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley» [3]. Así es de importante la teología de la caridad fraterna.

La organización de la cuestión es la siguiente: Un primer artícu-

---

[1] Pról. q.23.
[2] Mt. 22,40.
[3] Rom. 13,8-10.

lo da la clave y justificación de todos los otros, explicando por qué en el amor amistoso con Dios pueden y deben entrar también otros seres u objetos.

Procede luego a determinarlos. Y como amar es querer un bien para alguien, inquiere primero si han de ser objeto de la caridad los bienes espirituales (a.2) y materiales (a.3) del prójimo. Luego trata ya de los prójimos mismos, es decir, de los seres que, fuera de Dios, hemos de amar con caridad. Estos son los hombres y las demás criaturas racionales o ángeles. Empieza por los más allegados, que son los hombres, y entre éstos, por el hombre mismo sujeto de la caridad, en cuanto al alma (a.4) y en cuanto al cuerpo (a.5). Luego habría de estudiar el amor a los otros hombres en general, pero esta consideración la englobó en la del artículo primero. Por eso se preocupa ahora de esclarecer cómo pueden y deben ser amados los prójimos que ofrecen especial dificultad: los pecadores (a.6 y 7) y los enemigos (a.8 y 9).

Seguidamente investiga el amor a los ángeles. Primero a los buenos (a.10) y luego a los malos (a.11). Por último, recapitula estos seres-objetos amables en el artículo 12.

Veamos ahora la enseñanza que expone el Angélico en este magnífico temario. Hemos de abreviar nuestras indicaciones, porque la materia restante es mucha, y el espacio muy poco.

II. El amor al prójimo en general (a.1)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Como ya dijimos, este artículo primero tiene la intención general y fundamental de demostrar que la misma caridad, o amistad con Dios, puede y debe extenderse a otros objetos o seres, y particularmente a todos los demás hombres.

Prójimo es todo ser racional que puede compartir con Dios y con nosotros el bien de la caridad, que es la bienaventuranza divina [4]. Esta generalidad de sentido no obsta para que Santo Tomás tenga la mira puesta especialmente en la caridad fraterna entre los hombres, como se ve por el *sed contra* y por las objeciones y por el hecho de que no vuelve ya sobre este punto.

2. DOCTRINA DE FE. — Consta en toda la Sagrada Escritura, y es reconocido como ley evangélica esencial, que debemos amar al prójimo por Dios con la divina caridad [5].

3. ENSEÑANZA DE SANTO TOMÁS.—La tesis del santo Doctor es que *el mismo hábito de la caridad divina, que se refiere a Dios como a su objeto primario, se extiende también al prójimo como a objeto secundario.*

La razón es que el hábito se diversifica específicamente por el acto, el acto por el objeto, y el objeto, por una razón formal diversa. Por tanto, donde se da una misma razón formal objetiva, no se diversifica específicamente ni el objeto, ni el acto, ni el hábito. La multiplicidad material de objetos no importa multiplicidad específica si en to-

---

[4] Cf. a.10 ad 1.

[5] Cf. Lev. 19,17-19; Eccl. 28,1-5; Prov. 24,17; Mt. 5,43-47; 22,37-40; 25,31-46; Lc. 6,27-35; Io. 13,34-35; 15,12.14.17; 1 Io. 2,7-11; 3,23ss.; 4,7; 2 Io. 5,6, etc.; Eph. 5,1-2; Rom. 12,9-21; 13,8-10; Col. 3,12; 1 Cor. 13,4-7.

dos se da la misma razón formal objetiva. Esta razón formal es la alcanzada por el acto en todos ellos.

Y éste es el caso de la caridad. La misma bondad divina, que es su objeto primario, es la única razón de que sean amados también por ella los seres que participan esa divina bondad. Nuestro amor amistoso con Dios debe extenderse a cuantos comparten su bien, puesto que en todos ellos debemos amar este bien divino.

La compartición del bien divino, base del argumento.—Santo Tomás argumenta sobre la base presupuesta de la comunidad de bien divino entre Dios y los hombres. La caridad se extiende hasta donde se extiende el bien divino. El Angélico da por supuesta esta base, porque la estableció antes como fundamento esencial de la caridad misma, esto es, de la amistad entre Dios y los hombres (q.23 a.1).

Insistiendo en esta base, la caridad hacia el prójimo es posible y debida:

1.º *Por la común bienaventuranza final divina*, que compartirá eternamente con Dios y con nosotros nuestro prójimo. Este es el bien común definitivo de la amistad caritativa y, por tanto, debe ella extenderse a cuantos lo han de poseer y disfrutar. Más adelante escribirá el Santo: «Cada amistad mira principalmente a lo que posee principalmente el bien en cuya comunicación se fundamenta... Y la amistad de la caridad se fundamenta en la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios como en primer principio, del cual deriva a cuantos son capaces de bienaventuranza. Por tanto, la caridad principal y máximamente ha de amar a Dios, ya que es amado como causa de la bienaventuranza, y luego al prójimo, que la participa de El con nosotros» [6].

2.º *Por la común filiación divina.*—Esta común participación filial de la vida de Dios no sólo nos obliga a amar a Dios como Padre, sino a amar también a todos los hijos de Dios como El los ama. Esta comunión de vida exige una comunión de amor.

Por esta común filiación divina nos exhortan las divinas Escrituras a la caridad fraterna [7].

Es, además, obligado que, como hijos de Dios, imitemos en nuestro amor el que Dios nos tiene, y particularmente el de Cristo. Y a ello nos exhortan también las Escrituras [8].

3.º *Por la común incorporación a Cristo y pertenencia a su Cuerpo místico.*—Todos los hombres reciben la regeneración y filiación divina por comunicación vital de la gracia capital de Cristo. Esta comunión de vida con Cristo los aúna orgánicamente en un Cuerpo místico, del que Cristo es Cabeza. Todos son, pues, miembros de Cristo, y, por ello, miembros de los otros miembros, como decía San Pablo [9]. De aquí proviene una exigencia y hasta un instinto vital de amor, no sólo de todos los miembros a Cristo, sino de todos los miembros entre sí. El odio es cristicida y fratricida a la vez.

Es entrañable argumento con el que urgía y enardecía San Pablo el amor divino universal de los cristianos [10].

---

[6] Q.26 a.2c; cf. q.25 a.4 y 6.
[7] Cf. 1 Io. 4,7-11.19-21; 3,10-11.
[8] Cf. Mt. 5,45-48; Rom. 5,8; Io. 13,1.12-17.34-35; 15,9; 17,26; Eph. 1,18-19
[9] 1 Cor. 12,27; Rom. 12,5.
[10] Cf. Rom. 12,4-12; 1 Cor. 12,4ss.; 13,1ss.; Eph. 1,22-23; 4,1-16.

Cristo mismo reputa dada o negada a El mismo la caridad que se da o se niega a sus miembros [11].

4. COROLARIOS ACLARATIVOS. — 1.º *Caridad y filantropía.* — La caridad ama al hombre por Dios y quiere y procura sobre todo sus bienes divinos y eternos. Promueve la fraternidad universal, fundada no sólo en la comunidad de nuestra naturaleza humana, sino, y sobre todo, en la comunidad de nuestra connaturaleza divina. La filantropía, en cambio, ama al hombre por el hombre y quiere y procura solamente sus bienes humanos y temporales.

2.º *La caridad, y los amores y amistades naturales.* — La caridad tiene siempre una motivación de bien divino. Ama al hombre en Dios y a Dios en el hombre. Quiere al hombre para gloria de Dios: *santificado sea tu nombre*; y quiere para el hombre el conreinado divino: *venga a nosotros tu reino.*

En cambio, los amores y amistades naturales tienen por fundamento y motivación diversos bienes naturales y humanos. Estos y los amores y amistades que originan pueden ser legítimos y hasta humanamente virtuosos. Pero, si no superan su motivo natural, quedan infinitamente por debajo del amor caritativo divino y de su valor y mérito. Este peligro es tanto mayor cuanto más naturales y espontáneas son esas afectuosas correspondencias humanas. Una madre, por ejemplo, quiere con entrañable propensión a su hijo; pero es fácil que se limite a amarle como hijo suyo y no como hijo de Dios.

Sin embargo, la caridad no excluye, sino que exige y propende a divinizar todos los amores naturales legítimos.—Los exige, porque la vinculación a Dios por la caridad no rompe ni dispensa ningún vínculo debido entre los hombres. Y propende a elevarlos, porque, como escribe Santo Tomás, «los amores se han entre sí como los bienes que son sus objetos. Y como todos los bienes humanos se ordenan, como a último fin, a la bienaventuranza eterna, la caridad comprende bajo sí todos los amores humanos, exceptuados únicamente los pecaminosos. Por tanto, el que los consanguíneos, los conciudadanos, los peregrinos u otros semejantes se amen entre sí, puede ser caritativamente meritorio» [12]. Escribe también: «Otra explicación de que amemos más en caridad a nuestros más allegados es que los amamos de más maneras. Porque con los que no nos son allegados sólo tenemos la amistad caritativa. En cambio, con nuestros allegados tenemos otras amistades, según la naturaleza de nuestro allegamiento. Y como quiera que el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta se ordena, como a fin, al bien en que se funda la caridad, es propio que la caridad imperé las manifestaciones de cualquier amistad... Y así este amor entre algunos, por sanguíneos, allegados, conciudadanos o por cualquier otro bien lícito, ordenable al fin de la caridad, puede ser elevado por ella» (q.26 a.7c).

3.º *Vigencia permanente y universal de la caridad.* — Así, pues, los motivos humanos pueden acompañar o no a la caridad y pueden dificultarla, aunque más bien deben ayudarla. Pero, existan o no razones humanas, y aunque todas fallen y aunque todas se contrapongan, la motivación de la caridad permanece y vige siempre res-

[11] Mt. 25,31-46; Act. 9,1-5
[12] *De caritate* a.7c.

pecto de todos los hombres. Y es que la caridad tiene una motivación divina, y, como tal, superior, independiente y superviviente a todas las motivaciones humanas. Hasta en el hombre más desvalorizado queda un supremo valor divino que le hace acreedor al amor de los demás hombres. Así lo advierte el Angélico: «El objeto propio y primario de la caridad es Dios, y cuanto es amado por la caridad lo es por su pertenencia a Dios... Y es claro que todos los hombres pertenecen a Dios como criaturas suyas y en cuanto capaces de la bienaventuranza en la fruición del mismo Dios. Es, por tanto, evidente que esta razón de amor se da siempre en todos los hombres» [13]. Santo Tomás examina más adelante las principales dificultades que pueden oponerse a esta universalidad de la caridad.

III. Amor caritativo de los bienes espirituales y materiales

A) Amor de la caridad y demás virtudes (a.2)

1. Razón y sentido. — Ya dijimos que Santo Tomás, antes de examinar el amor sobrenatural o caritativo a las personas que son su término, examina si deben ser amados caritativamente los bienes que la caridad les desea.

Santo Tomás advierte al final del artículo que su intento y su razón no se limita a la caridad, sino a todas las virtudes y a la misma bienaventuranza. En las *Sentencias* [14], la pregunta nombra expresamente a las virtudes en general. Aquí va la caridad en cabeza como virtud de virtudes y bien de bienes.

2. Respuesta de Santo Tomás. — El amor es reflexivo, y no hay inconveniente en que se ame a sí mismo. Podemos amar caritativamente nuestra caridad. Sin embargo, la amistad caritativa no puede terminar en la caridad ni en ninguna virtud, sino en cuanto es bien de las personas caritativamente amadas, únicas que pueden ser verdadero término del amor. Es, pues, amada ella y las demás virtudes como bienes queridos para los amigos.

3. Aclaración. — Se trata, pues, de un amor indirecto y de concupiscencia caritativa. Esto no obsta a que pueda ser muy grande, pues el amor de Dios es el gran bien que debemos querer para nosotros y para el prójimo. Sin embargo, es muy de tener en cuenta que a la caridad y demás bienes espirituales se les debe sólo un amor indirecto y subordinado. Al decir de los doctores espirituales, hasta en este amor cabe desorden, que puede exigir rectificación y purificación. La teología de la caridad da razón de esa posibilidad.

B) La caridad respecto de los seres irracionales (a.3)

1. Razón y sentido. — Aunque inferiores a los bienes espirituales, también los seres irracionales son buenos y beneficiosos. Deben ser también queridos con amor caritativo o divino.

Por *bienes irracionales* se entienden los de todos los seres que carecen de razón, con todas sus virtualidades y utilidades. Sólo el cuerpo humano pide cuestión aparte (a.5).

[13] *De caritate* a.8c.
[14] *Sent.* 3 d.28 a.1.

2. RESPUESTA DE SANTO TOMÁS.—Anticipa la distinción de bienes que implica la amistad: bienes queridos por sí mismos y bienes queridos para otro: es decir, para el amado o amigo.

En el primer sentido, ningún bien irracional puede ser amado, por incapaz de amistad, y más de amistad caritativa. De amistad, porque no se le puede desear el bien que es incapaz de poseer ni comunicar y convivir con él racionalmente. De amistad caritativa, por incapaz de bienaventuranza.

En el segundo sentido pueden efectivamente ser amados estos bienes para los amigos de la caridad: para Dios y para el hombre. Para Dios, porque son reflejos de su bondad y de su belleza, que redundan en su alabanza y gloria; para el hombre, porque satisfacen sus necesidades y, sobre todo, porque le ayudan a remontarse a Dios.

3. ACLARACIONES.—1.ª *Valoración divina del universo material.*—La caridad es la norma valorativa exacta de todos los bienes, pues todos deben ser medidos en cotejo con su bien divino. Norma restrictiva que modera justamente el aprecio humano de las realidades mundanales. Pero norma también positiva que descubre en ellas, sobreayudada por los dones del Espíritu Santo, su verdadero valor humano-divino. No es de extrañar que el amor caritativo de los santos se desborde sobre todas las criaturas de Dios. Son muy buenas y muy hermosas cuando se contempla en ellas los reflejos de la bondad y la hermosura del Creador. Jesús las miraba con sus ojos divinos y en todas hallaba *semejanza con el reino de los cielos.* Los santos descubren también en las criaturas de Dios el sentido parabólico del reino [15].

2.ª *Todo subordinado al hombre.*—Esta valoración caritativa del universo material nos enseña que todos sus bienes y virtualidades tienen una finalidad inmediata en el servicio del hombre y una finalidad última, mediante el hombre, de gloria de Dios. Es y será siempre no sólo antihumana, sino antiteológica y antidivina, la subordinación del hombre a las cosas o a sus valores logrados y logrables. Sin duda, el hombre puede y debe explotar las posibilidades útiles del universo, pero sin comprometer en su explotación la dignidad y la vida humanas. La técnica y el progreso son para el hombre, y no viceversa. Los derechos de la técnica tienen un tope en los derechos superiores e inalineables de la persona humana y, sobre todo, del hombre hijo de Dios. San Pablo expresó con divina sabiduría la verdadera jerarquía de valores: «Todo es vuestro, vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» [16].

3.ª *Valor caritativo y valores de civilización y de cultura.*—No hay más valores eternos que los de la caridad: «La caridad no pasará jamás» [17]. Todos los demás son temporales y perecederos. «Las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá» [18].

Pero no por eso son inútiles y despreciables. El hombre tiene un destino temporal que prepara su destino eterno. Y lo prepara cultivando y asimilando valores transitorios durante su existencia terrena. El hombre se perfecciona apoderándose de los recursos perfectivos

[15] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* canc. 4 y 5.
[16] 1 Cor. 3,22-23.
[17] 1 Cor. 13,8.
[18] 1 Cor. ibid.

del universo con su obra tenaz y progresiva de civilización y de cultura. Cierto que éstas no tienen validez absoluta y perenne, porque «pasa la apariencia de este mundo» [19], y frente a la eternidad, las elaboraciones y construcciones terrenas del genio humano son como las de juego que repentizan los niños con la arena de la playa. Pero no son inútiles, porque pueden perfeccionar la vida eterna del hombre y perennizarse asimiladas por ella. Nada es perpetuo sin la caridad, pero la caridad puede perpetuarlo todo. También la civilización y la cultura pueden eternizarse en el amor.

IV. El amor caritativo de sí mismo (a.4)

1. Razón y sentido. — En la averiguación de los seres amables por la caridad, comienza Santo Tomás por el mismo sujeto, porque la caridad bien ordenada comienza por sí mismo.

Quiere declarar el Santo si, dada la naturaleza de la caridad, puede y debe amarse el hombre a sí mismo caritativamente.

2. Doctrina de Santo Tomás. — La caridad es una amistad con Dios. Considerada sólo como amistad, el amor que el hombre se tiene es más que amistad, pues la amistad importa amor con otro, y el hombre consigo mismo tiene más que unión, tiene unidad. Por eso, como la unidad es mayor que la unión y causa de ella, el amor del hombre a sí mismo es mayor que la amistad y causa de ella. Lo cual no es decir que el hombre no se ame caritativamente, sino que este amor supera la razón de amistad.

Considerada la caridad como amistad que ama principalmente a Dios y, consiguientemente, a los que son de Dios, se ama con ella el hombre a sí mismo como a hombre de Dios que es. «Se ama—dirá Cayetano [20]—a sí mismo, en razón de la caridad, *como amigo* de Dios». O, como observa el P. Garrigou-Lagrange, «el hombre que, ante todo, ama sobrenaturalmente a Dios como amigo, debe amarse a sí mismo con la caridad, no en cuanto hombre, sino *en cuanto hijo y amigo de Dios, por Dios amado*; en cuanto es *algo de Dios* y en cuanto se ordena a la bienaventuranza de la vida eterna, como el mismo Dios, y a glorificar a Dios» [21]. En la cuestión siguiente explicará Santo Tomás por qué la caridad con uno mismo ha de ser mayor que la caridad con los demás.

3. Aclaración.—*Caridad consigo mismo y egoísmo.*—No todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios y pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es, por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes. Lejos de ser egoísta, el propio amor caritativo centra el afecto del hombre en Dios y, en justa dependencia del bien divino, se ama el hombre a sí y a los demás subordinando generosamente sus propias conveniencias menores a las mayores del prójimo [22].

---

[19] 1 Cor. 8,31.
[20] Com. a este art.
[21] *De virt. theol.* p.437.
[22] Cf. q.26 a.5 y q.30.31.32 y 33.

B) Amor caritativo del propio cuerpo (a.5)

1. Razón y sentido. — Sin duda alguna, el hombre debe amar su cuerpo con amor natural, como parte esencial que es de su naturaleza. Pero ofrece duda si puede y debe amarlo con amor caritativo por dos causas: por la infección de culpa y el mal de pena que conlleva y por su incapacidad de bienaventuranza sobrenatural.

2. Respuesta de Santo Tomás. — Por descontado que no es amable nuestro cuerpo por sus males de culpa y de pena, antes bien hay que desear y procurar libertarlo de ellas. Pero el cuerpo, por su origen y condición natural, es bueno, y podemos y debemos servirnos de él para nuestro bien espiritual y sobrenatural. De esta manera, las virtudes en que toma parte nuestro cuerpo nos ganan la felicidad eterna del alma, que en justa correspondencia redunda a nuestro cuerpo. Así, pues, en cuanto coopera a la bienaventuranza con sus obras y es capaz de bienaventuranza por redundancia, puede y debe ser amado con amor de caridad.

3. Aclaración. — *El amor caritativo del cuerpo y las penalidades corporales.* — Al decir Santo Tomás que hemos de amar al cuerpo y recusar su pena, se refiere a la pena en cuanto secuela e incitación al pecado, no a las penas en cuanto lo precaven o lo remedian. Santo Tomás, con perfecto sentido evangélico, piensa que estas penalidades corporales son necesarias para someter la carne al espíritu y que un amor sobrenatural del hombre no sólo no las recusa, sino que las acepta y las impone. Sabe glosar la compasión conglorificadora evangélica y paulina diciendo y rediciendo: «Es necesario que antes de alcanzar la inmortalidad y la impasibilidad de la gloria, que ha comenzado en Cristo y por El nos fué ganada, nos configuremos con sus padecimientos. Por eso conviene que permanezca por algún tiempo en nuestros cuerpos la pasibilidad, para merecer la impasibilidad de la gloria en conformidad con Cristo»[23]. Sólo «en el estado de inocencia no hubiera sido preciso inducir al hombre a la perfección de la virtud con ejercicios penales»[24].

No estará demás advertir que la cruz no pertenece a la ciencia humana, sino a la sabiduría de Dios[25]. Ni el prevenir contra el natural empeño humano por evacuar la cruz de Cristo[26]. Es seguro que el hombre no se hubiera redimido con la cruz, y menos hubiera cargado con ella después de redimido.

En nuestro tiempo cunde un *humanismo cristiano* que pretende perfeccionar al hombre sin violentar su naturaleza. La abnegación evangélica estaría superada. Las tendencias humanas son buenas, y no hay por qué contrariarlas y cohibirlas; basta con encauzarlas. Vano y peligroso empeño. El hombre redimido ha de conformarse con Cristo paciente[27], y no está libre de la contradicción y de la rebelión de la carne contra el espíritu. Desclavar al hombre de la cruz es dejarlo sin redención. Descrucificarlo es descristianizarlo y desdivinizarlo. Si se pretende convertir la tierra en cielo, hay que renunciar al cielo por la tierra.

---

23 1-2 q.85 a.5; 3 q.49 a.3 ad 2.3.
24 1-2 q.87 a.7c.
25 Cf. 1 Cor. 1,23-25.
26 Ibid., 1,17.
27 Phil. 3,10; Gal. 2,19 etc.

V. La caridad respecto de los pecadores

A) LA CARIDAD CON LOS PECADORES (a.6)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Aunque la caridad es debida a los otros hombres, como consta por el artículo primero, hay hombres que parecen excluídos de la amistad caritativa como enemigos de Dios, que son los pecadores, y otros, además, como enemigos nuestros. Son las dos dificultades que va a resolver Santo Tomás en los artículos siguientes.

En éste intenta explicar el Santo cómo puede y debe ser amado caritativamente el pecador, *a pesar de sus pecados*.

2. EXPLICACIÓN DE SANTO TOMÁS.—En el hombre pecador hay que distinguir la naturaleza, por la que es capaz de bienaventuranza, y la culpa, que le impide conseguirla. Por eso, todo pecador, como tal, ha de ser odiado, aunque sea el más íntimo; pero, como hombre, ha de ser amado. «Debemos—resume el Santo—odiar en los pecadores su condición de tales y amar su condición de hombres capaces de bienaventuranza.»

3. NORMAS PARA EL TRATO CON LOS PECADORES. — Las da muy orientadoras el santo Maestro en las respuestas. Advierte muy bien el P. Garrigou-Lagrange que la equitativa doctrina de Santo Tomás precave dos excesos opuestos: el *fariseísmo*, que recusa a los pecadores hasta como hombres y como convertibles, porque son malos, y el *liberalismo*, que condesciende demasiadamente con sus males porque son humanos[28].

B) SI EL AMOR QUE SE TIENEN LOS PECADORES ES VERDADERO (a.7)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Como complemento del artículo anterior, examina en éste Santo Tomás si los pecadores se aman de verdad a sí mismos.

2. EXPLICACIÓN DE SANTO TOMÁS. — Hay un amor común a buenos y malos; otro propio de los buenos, y otro propio de los malos. La razón es que todos aman lo que piensan que constituye su verdadero bien. Por eso, todos aman su vida natural. Pero, como el hombre está constituído por la naturaleza sensible y por la espiritual, los buenos piensan acertadamente que su bien principal es el espiritual, o el *hombre interior*, que decía el Apóstol, y así se aman. En cambio, los malos piensan desacertadamente que su bien principal es su naturaleza sensible, o el *hombre exterior* y animal, y así se aman. Y como no se conocen con verdad, tampoco se aman de verdad.

Confirma esta explicación Santo Tomás aplicando al amor de buenos y malos las condiciones de la amistad señaladas por Aristóteles[29].

Preciosa y fecunda doctrina la del Santo, que por ser clara no hemos de explicar y ampliar nosotros, pero que debería serlo por quienes atienden al adoctrinamiento de los fieles.

---

[28] O.c., p.440.
[29] Cf. in c.

VI. La caridad afectiva y efectiva con los enemigos (a.8-9)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Estudia el Santo por qué puede y debe ejercitarse la amistad caritativa afectiva (a.8) y efectiva (a.9) con los enemigos, a pesar de su enemistad.

Es la explicación teológica del gran precepto evangélico del amor a los enemigos [80].

2. EXPLICACIÓN DE SANTO TOMÁS. — Como el amor efectivo procede y se mide por el afectivo, podemos aunar la doctrina de ambos artículos en los puntos siguientes:

1.º Al enemigo, como tal, sería perverso amarle.

2.º Al enemigo, «como hombre y capaz de bienaventuranza divina» [81], se le debe amar, bajo pena de condenación, con el amor caritativo que se tiene a todos en general. Y similarmente se le deben conceder los signos y beneficios caritativos que se otorgan en general al prójimo.

3.º No es necesario amar al enemigo con el amor especial que se reserva para los más queridos, ni, por tanto, hacerle objeto de las atenciones y beneficios correspondientes a este amor.

4.º Sin embargo, es necesario estar dispuestos a tener y ejercitar esa caridad especial con el enemigo en caso de necesidad.

5.º No es obligación, sino perfección de la caridad, tenerla y ejercitarla especialmente con los enemigos no necesitados. «El que esto hace—comenta el Santo—, no sólo evita ser vencido por el mal, que es preciso, sino que quiere vencer al mal con el bien, que es perfección» (a.9c).

VII. La caridad respecto de los ángeles

A) LA CARIDAD CON LOS ÁNGELES BUENOS (a.10)

1. RAZÓN Y SENTIDO. — Estudiada la extensión de la caridad divina a los hombres, queda por examinar cómo puede extenderse también a los ángeles. La superioridad de la naturaleza angélica sobre la humana y la distancia psicológica consecuente a esta superioridad parecen dificultar la posibilidad de consociación y convivencia que reclama la amistad, y más la amistad caritativa.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS. — Es sencilla. La amistad caritativa se funda en la comunicación de la bienaventuranza divina, que es común a hombres y ángeles.

3. ACLARACIÓN. — *Consociación y convivencia humano-angélica.* — Nuestra natural inferioridad humana no nos permite una comunicación con los ángeles. Pero nuestra común naturaleza espiritual [82] hace posible en ellos y en nosotros la coincidencia superior en la participación y convivencia de la vida divina y, por tanto, en el común amor divino que ella origina en cuantos la comparten. Ya en el ar-

[80] Cf. Mt. 5,44; 6,12-15; Lc. 6,27-38; Mt. 18,21-35.
[81] A.8 ad 2.
[82] Cf. ad 2.

tículo primero de este tratado [33] había advertido Santo Tomás, y lo vuelve a recordar aquí (ad 3), que, no obstante la imposibilidad de trato exterior o sensible con los ángeles, cabe una comunicación en el orden superior de la vida del espíritu. Convivencia imperfecta en este mundo, pero que será perfectísima en el otro.

Existe, pues, una hermandad divina de ángeles y hombres, por la común filiación de nuestro Padre de los cielos. Una sola casa paterna acoge a toda la familia divina. Hay una sola ciudadanía en la ciudad de Dios. La unidad de la vida trinitaria, participada por las criaturas espirituales, las engloba, las consocia y las unifica a todas en ese inmenso y supremo mundo del reino de Dios.

El Hombre-Dios, Cristo, es, no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, Jefe y Cabeza de todos los hijos de Dios y herederos de su reino. Lo razona así Santo Tomás: «Un solo cuerpo ha de tener una sola cabeza. Y, por analogía, se dice que es un solo cuerpo una multitud ordenada a un solo intento con diversidad de funciones u oficios. Y es sabido que ángeles y hombres se ordenan a un solo fin, que es la gloria de la fruición divina. Por tanto, el cuerpo místico de la Iglesia no consta sólo de hombres, sino también de ángeles. Y la Cabeza de toda esta colectividad es Cristo, puesto que es más cercano a Dios y participa mejor sus dones, no sólo que los hombres, sino también que los ángeles, y su influencia la reciben no sólo los hombres, sino también los ángeles. Por eso dijo San Pablo (Eph. 1,20-22) que el Padre le constituyó *a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre*, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. *A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos*» [34].

En el ordenamiento universal de la creación, y especialmente del mundo de los hijos de Dios, la Providencia divina utiliza la colaboración de los seres superiores en el gobierno de los inferiores [35]. Por eso los ángeles tienen una intervención amplísima, a las órdenes de Dios y de Cristo, en la conducción de los hombres al reino divino. La delicadeza paternal divina llega al extremo de dar a cada hombre un ángel custodio que le ilumine, ayude y proteja [36].

En el concierto definitivo del reino eterno, una divina jerarquía, ordenada y regida por la perfección del amor divino, armonizará en grados y mansiones a los ángeles y a los hombres. «Porque, por el don de la gracia, pueden merecer los hombres tanta gloria, que puedan igualar a los ángeles en sus diversos grados» [37]. Jerarquización final divina de la caridad que unirá a los hombres y a los ángeles con Dios y entre sí en el común disfrute de la gloria eterna de Dios.

B) La caridad y los demonios (a.11)

1. Razón y sentido. — Hay ángeles rebeldes y condenados, llamados demonios. Y pregunta Santo Tomás si puede extenderse también a ellos la caridad.

[33] Q.23 a.1 ad 1.
[34] 3 q.8 a.4c.
[35] Cf. 1 q.113 a.1.
[36] Cf. 1 q.113 y también q.110-111 y 112.
[37] 1 q.108 a.8c; cf. Apoc. 22,8-10; 2-2 q.103 a.2 ad 1.

A la vez, y como de paso, resuelve Santo Tomás igual problema respecto de los *hombres condenados*, que comparten la desgracia eterna de los demonios.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS. — Los demonios no pueden ser objeto de la caridad, porque ésta se extiende a las criaturas que poseen o pueden poseer la divina bienaventuranza. Y los demonios están definitivamente imposibilitados para ella por justicia divina, que debemos amar.

Unicamente en cuanto la caridad puede amar para los amigos lo que, no siendo amable por sí mismo, es bien de ellos, puede quererse caritativamente la conservación de los demonios en su ser, para gloria de Dios.

Idéntica razón vige respecto de los *hombres condenados* (ad 2).

El castigo del desprecio del amor divino es la incapacitación eterna para amar a Dios y para ser amados de El y de cuantos le aman. El desamor del bien infinito tiene por pena el desamor infinito.

VIII. Recapitulación de seres-objetos de la caridad (a.12)

Añade Santo Tomás este artículo para justificar la enumeración de seres-objetos de la caridad propuesta por San Agustín y reproducida en el *sed contra*. Y la justifica recordando que la comunidad de bienaventuranza en que se funda la caridad tiene a Dios como principio influyente, a nosotros y al prójimo como participantes directos, y a nuestro cuerpo como partícipe por redundancia.

CUESTION 25

(In duodecim articulos divisa)

De obiecto caritatis

Del objeto de la caridad

Deinde considerandum est de obiecto caritatis (cf. q.23 introd.). Circa quod duo consideranda occurrunt: primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum (q.26).

Circa primum quaeruntur duodecim:

Primo: utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo: utrum caritas sit ex caritate diligenda.

Tertio: utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae.

Quarto: utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere.

Quinto: utrum corpus proprium.

Sexto: utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

Septimo: utrum peccatores seipsos diligant.

Octavo: utrum inimici sint ex caritate diligendi.

Nono: utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.

Decimo: utrum angeli sint ex caritate diligendi.

Undecimo: utrum daemones.

Duodecimo: de enumeratione diligendorum ex caritate.

Seguidamente se estudia el objeto de la caridad. Sobre lo cual se nos ofrece una doble consideración: lo que ha de amarse por caridad y el orden de lo amado. Lo primero nos brinda doce puntos:

Primero: si sólo Dios, o también el prójimo, ha de ser amado con caridad.

Segundo: si la caridad se ha de amar por caridad.

Tercero: si las criaturas irracionales han de ser amadas con caridad.

Cuarto: si uno puede por caridad amarse a sí mismo.

Quinto: si su propio cuerpo.

Sexto: si los pecadores han de ser amados por caridad.

Séptimo: si los pecadores se aman a sí mismos.

Octavo: si los enemigos han de ser amados por caridad.

Noveno: si se les ha de dar muestras de amistad.

Décimo: si han de ser amados con caridad los ángeles.

Undécimo: si los demonios.

Duodécimo: enumeración de lo amado por caridad.

ARTICULO 1

Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum [a]

Si el amor de caridad termina en Dios o se extiende también al prójimo

Dificultades. Parece que el amor de caridad termina en Dios y no se extiende también al prójimo.

1. Así como a Dios debemos amor, también le debemos temor: "Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor sino que le temas y ames?", dice el Deuteronomio. Distinto es el temor con que se teme al hombre, llamado temor humano, del temor con que tememos a Dios; el cual es o servil o filial, como hemos visto. Luego también es diferente el amor con que es amado Dios del amor con que se ama al prójimo.

2. Dice el Filósofo: "Ser amado es ser honrado". Pero uno es honor que se debe a Dios, honor de latría, y otro el que se debe a la criatura, honor de dulía. Luego también será distinto el amor a Dios y el amor al prójimo.

3. "La esperanza engendra la caridad", como se lee en la Glosa. Pero de tal suerte se ha de poner la esperanza en Dios, que son reprendidos quienes la ponen en el hombre: "Maldito el hombre que espera en otro hombre", dice la Escritura. Luego la caridad para con Dios es de tal suerte, que no se extiende al prójimo.

Por otra parte, dice San Juan: "Mandamiento tenemos de Dios: que el que le ame ha de amar a su hermano".

Respuesta. Hemos dicho arriba que los hábitos no se diferencian sino porque varían la especie del acto;

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum.

1. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem: secundum illud Deut. 10,12: «Et nunc, Israel, quid Dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum?» Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet (q.19 a.2). Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [1], quod «amari est honorari». Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriae; et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor duliae. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

3. Praeterea, «spes generat caritatem»; ut habetur in Glossa (Interl.), Mt. 1,2. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine: secundum illud Ier. 17,5: «Maledictus homo qui confidit in homine». Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,21: «Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.54 a.3) dictum est, habitus non diversificantur nisi

---

[a] *De virtut.* q.2 a.4.8; *In Rom* 13 lect.2.

[1] C.8 n.3 (Bk 1159a16): S.Th., lect.8.

ex hoc quod variat speciem actus: omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione: sicut est eadem specie visio quae videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

todos los actos de una especie pertenecen al mismo hábito. Tomándose la especie del acto de la razón formal de su objeto, por fuerza han de ser de la misma especie el acto que versa sobre la razón formal de un objeto y el que recae sobre un objeto bajo tal razón; al igual que es idéntica la visión con que se ve la luz y la visión con que se ve el color bajo la formalidad de la luz. La razón del amor al prójimo es Dios; pues lo que debemos amar en el prójimo es que él esté en Dios. Por lo cual es evidente que es el mismo específicamente el acto con que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo; y, por eso, el hábito de la caridad no sólo abarca el amor de Dios, sino también el del prójimo.

Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium: puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor.—Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso: sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Soluciones. 1. El prójimo puede ser temido y amado de dos maneras: o por lo característico de él, como el tirano es temido por su crueldad, o amado por el interés de alcanzar algo de él. Ese temor humano se distingue del temor de Dios, lo mismo que el amor.—O también se teme y se ama al hombre por lo que hay de Dios en él, como es temido el brazo secular por la comisión divina que tiene para castigar malhechores y es amado por la justicia. Tal temor y amor del hombre no se distinguen del temor y del amor de Dios.

Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati: defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singu-

2. El amor mira al bien en común, y el honor el propio bien del honrado, pues se le tributa en testimonio de la propia virtud. Por eso, el amor no se diversifica específicamente por recaer sobre bienes que tengan mayor o menor bondad, con tal que se refieran a un bien común; pero el honor se diferencia por los bienes peculiares de cada uno. Por donde, con el mismo amor de caridad amamos a todos los prójimos, en cuanto los referimos a un bien común, que es Dios; mas los diversos honores, en cambio, los hacemos a distintos según la virtud intransfe-

rible de cada uno. Igualmente, a Dios damos honor de latría por su singular virtud.

3. Son vituperados los que esperan en el hombre como en principal autor de salvación; mas no los que en él esperan como instrumento en dependencia de Dios. Por lo mismo, sería reprensible quien amara al prójimo como a fin principal; pero no quien lo ame por Dios, lo cual es propio de la caridad.

larem honorem latriae exhibemus, propter eius singularem virtutem.

Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

ARTICULO 2

Utrum caritas sit ex caritate diligenda [a]

Si la caridad ha de ser amada en caridad

Dificultades. Parece que la caridad no ha de ser amada en caridad.

1. Lo que ha de ser amado por caridad está encerrado en los dos preceptos de la caridad, como se ve en San Mateo. Mas en ninguno de los dos está contenida la caridad, ya que ni la caridad es Dios, ni el prójimo. Luego la caridad no ha de ser amada por caridad.

2. La caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, como está dicho. La caridad no puede participar la bienaventuranza. Por tanto, la caridad no ha de ser amada en caridad.

3. La caridad es una amistad, como arriba hemos visto. Nadie puede tener amistad con la caridad o con cualquier accidente, pues estas cosas no son susceptibles de amor recíproco, el cual es de la esencia de la amistad, como se lee en el Filósofo. La caridad, pues, no ha de ser amada por caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "El que ama al prójimo, ha de amar también, en consecuencia, el amor mismo". El prójimo se ama por ca-

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

1. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Mt. 22,37 sqq. Sed sub neutro eorum caritas continetur: quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

2. Praeterea, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est (q.23 a.1.5). Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

3. Praeterea, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est (q.23 a.1). Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens: quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII «Ethic.» [2]. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII «De Trin.» [3]: «Qui diligat proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem dili-

[a] *Sent.* 1 d.17 q.1 a.5; *In Rom.* 12 lect.2.
[2] C.2 n.3 (BK 1155b29): S.TH., lect.2, C.7: ML 42,957.

gat». Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

Respondeo dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur: quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.

Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est (q.23 a.1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo: quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus.—Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis: diligimus enim proximum et Deum inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ridad. También, por consiguiente, la caridad.

Respuesta. La caridad es cierto amor. El amor, por naturaleza de la potencia de que es acto, puede volver sobre sí mismo. Porque, siendo el objeto de la voluntad el bien universal, lo contenido en la razón de bien puede caer bajo el acto de la voluntad; y, pues el mismo querer es un bien, puede querer quererse. También el entendimiento, cuyo objeto es la verdad, entiende que entiende, porque también esto es una verdad. Y aun el amor, por razón de la propia especie, puede volver sobre sí, porque es impulso espontáneo del amante hacia el amado; de aquí que, por el hecho de que uno ama, ama amarse.

Mas la caridad no es tan sólo amor, sino que reviste formalidad de amistad, como hemos dicho. Ahora bien, en la amistad amamos dos cosas: el amigo con quien tenemos amistad y a quien deseamos bienes, y el bien que deseamos para el amigo. De este modo, y no del primero, se ama la caridad por caridad; pues la caridad es el bien que deseamos para todos a quienes amamos en caridad.—Por la misma razón amamos la bienaventuranza y las demás virtudes.

Soluciones. 1. Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad y en su amor se incluye el amor de la caridad, puesto que el amar a Dios y al prójimo significa que amamos la caridad que nosotros y nuestro prójimo tenemos de Dios.

2. La caridad es la comunicación de la vida espiritual por la que se llega a la bienaventuranza: por eso es amada como bien deseado para todos a quienes amamos en caridad.

3. Esa objeción procede de creer que son amados por amistad aquellos con quienes la tenemos.

ARTICULO 3

Utrum etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae [a]

Si las criaturas irracionales han de ser amadas por caridad

Dificultades. Parece que también las criaturas irracionales han de ser amadas con caridad.

1. Por la caridad nos conformamos con Dios en grado sumo. Dios ama las criaturas irracionales por caridad: "Ama todas las cosas que existen", se lee en la Escritura; y todo lo que ama lo quiere por El mismo, que es caridad. Luegó también nosotros debemos amar con caridad las criaturas irracionales.

2. La caridad lleva principalmente a Dios, y a lo demás sólo en cuanto que a El pertenecen. Mas, así como la criatura racional pertenece a Dios por tener la semejanza de su imagen, así también la criatura irracional por tener la semejanza de huella. La caridad, pues, se extiende a las criaturas irracionales.

3. Así como el objeto de la caridad es Dios, así lo es de la fe. La fe llega hasta las criaturas irracionales, pues creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios; y que los peces y las aves han sido producidos de las aguas, como también los animales que andan y las plantas, de la tierra. Por tanto, también la caridad se extiende hasta las criaturas irracionales.

Por otra parte, el amor de caridad sólo comprende a Dios y al prójimo. Bajo el nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, pues no comunica con el hombre en la vida racional. Por consiguiente, la caridad no abarca a las criaturas irracionales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae.

1. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate: «diligit enim omnia quae sunt», ut habetur Sap. 11,25; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas (I Io. 4,16). Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

2. Praeterea, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Praeterea, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fides. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales: inquantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra (Gen. 1). Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum (a.2 arg.1). Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

---

[a] *Sent.* 3 d.28 a.2; *De virtut.* q.2 a.7.

Respondeo dicendum quod caritas, secundum praedicta (q.23 a.1), est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione: Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali: quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit, in II «Physic.» [4], quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem.—Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae: «nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere», ut patet per Philosophum, VIII «Ethic.» [5]. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram.—Tertia ratio est propria caritati: quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus: inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod

Respuesta. La caridad, según lo dicho, es una amistad. Y en el amor de amistad se incluyen dos cosas: el amor del amigo con quien se tiene amistad y los bienes que se desean para el amigo. Del primer modo no puede amarse por caridad ninguna criatura irracional por tres razones, de las cuales dos pertenecen a la amistad en general, pues no puede tenerse con criatura irracional. En primer lugar, porque la amistad se entabla con aquel para quien queremos el bien; y no podemos propiamente querer el bien para la criatura irracional, pues no es peculiar de ésta poseerlo, sino sólo de la criatura racional, señora en usar el que tiene por el libre albedrío. Por eso dice el Filósofo que no afirmamos que a tales cosas les suceda algo bueno o malo a no ser por analogía. — En segundo lugar, porque toda amistad se funda en una comunicación de vida: "Nada es tan propio de la amistad como convivir", en sentencia del Filósofo; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida humana, que es conforme a razón. Por donde ninguna amistad puede tenerse con ellas sino metafóricamente. — Finalmente, por esta razón peculiar de la amistad: porque la caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional; de ahí que no pueda entablarse con criatura irracional amistad de caridad.

Pueden, no obstante, las criaturas irracionales ser amadas por caridad como queremos el bien para los demás, por cuanto deseamos por caridad que se conserven para honra de Dios y utilidad de los hombres. Así también las ama Dios en caridad.

Soluciones. 1. Con lo dicho se da respuesta a la primera objeción.

2. La semejanza de huella no da

[4] C.6 n.3 (Bk 197b8): S.Th., lect.10.
[5] C.5 n.3 (Bk 1157b19): S.Th., lect.5.

capacidad de una vida eterna, sólo la semejanza de imagen; por eso no están en el mismo caso.

3. La fe puede extenderse a todo lo que de alguna manera es verdadero; mas la amistad de caridad abarca sólo lo ordenado a poseer el bien de vida eterna; de aquí que no sea lo mismo.

similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumquo modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

ARTICULO 4

Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere [a]

Si el hombre debe amarse a sí mismo por caridad

Dificultades. Parece que el hombre no deba amarse a sí mismo por caridad.

1. Dice San Gregorio en una homilía que "la caridad no puede darse sino al menos entre dos". Luego nadie tiene caridad consigo.

2. La amistad en su esencia entraña redamación e igualdad, como es evidente en el Filósofo; dichas cosas no las posee el hombre para sí mismo; y hemos dicho que la caridad es amistad. Por tanto, nadie puede tenerse a sí mismo caridad.

3. Lo concerniente a la caridad no puede ser vituperable, pues, como dice el Apóstol, "la caridad no daña". Pero amarse a sí mismo es vituperable: "En los últimos días correrán tiempos peligrosos y serán los hombres amadores de sí mismos". No puede, en consecuencia, el hombre amarse por caridad.

Por otra parte, se lee: "Amarás a tu amigo como a ti mismo". Amamos a nuestro amigo en caridad. Luego también debemos nosotros amarnos por caridad.

Ad quartum sic procoditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [b], quod «caritas minus quam inter duos haberi non potest». Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

2. Praeterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et aequalitatem, ut patet in VIII «Ethic.» [c]: quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut dictum est (q.23 a.1). Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

3. Praeterea, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile: quia «caritas non agit perperam», ut dicitur I ad Cor. 13,4. Sed amare seipsum est vituperabile: dicitur enim II ad Tim. 3,1-2: «In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos». Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

Sed contra est quod dicitur Lev. 19,18: «Diliges amicum tuum sicut teipsum». Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

---

[a] *Sent.* 3 d.28 a.6; *De virtut.* q.2 a.7.

[b] *In Evang.* l.1 homil.17: ML 76,1139.

[c] *L.c.* nt.2; c.7 a.2 (Bk 1159b28): S.Th., lect.7.

Respondeo dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est (q.23 a.1), dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius [4] quod amor est «virtus unitiva»; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX «Ethic.» [5] quod «amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum». Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

Respuesta. Siendo la caridad, como hemos visto, amistad, en dos sentidos podemos hablar de la caridad. Uno, bajo la razón común de amistad. Y así hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. En efecto, la amistad dice unión; pues, en sentir de Dionisio, el amor es "poder unitivo", y cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión. Por donde, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos, porque afirma el Filósofo que "todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo"; como tampoco hay ciencia sobre los principios, sino algo mayor, cual es el entendimiento.

En un segundo sentido, podemos hablar de la caridad según su razón propia, en cuanto que principalmente es amistad del hombre con Dios y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está que se ame él mismo por caridad.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem

Soluciones. 1. San Gregorio habla de la caridad conforme a la razón común de amistad.

2. En el mismo sentido procede también la objeción segunda.

3. Son vituperados los que se aman a sí mismos por amarse en conformidad con la naturaleza sensible a la que obedecen; lo cual no es amarse verdaderamente a sí mismos según la naturaleza racional, que dicta que amemos para nosotros

[4] *De div. nom.* c.4 § 12; MG 3,709.
[5] C.4 n.1 (Bk 1166a1); c.8 n.2 (Bk 1168b5); S.Th., lect.4,8.

los bienes tocantes a la perfección de la razón. Y principalmente de este modo atañe a la caridad amarse a sí mismo.

rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULO 5

Utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere [a]

Si el hombre debe amar su cuerpo por caridad

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad.

1. No debemos amar aquello con que no queremos convivir. Los que tienen caridad huyen de la convivencia con el cuerpo, como dice el Apóstol: "¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?" Y en otro lugar: "Tengo deseo de morir y estar con Cristo". Luego nuestro cuerpo no ha de ser amado por caridad.

2. La amistad de caridad se funda en la comunicación del divino gozo. El cuerpo no puede ser partícipe de una tal fruición. No se ha de amar, pues, por caridad.

3. La caridad, por ser amistad, se tiene con aquellos que pueden redamar. Nuestro cuerpo no puede amarnos por caridad. En consecuencia, no hay que amarlo en caridad.

Por otra parte, San Agustín pone cuatro cosas que se han de amar por caridad, entre las cuales está el propio cuerpo.

Respuesta. Nuestro cuerpo puede considerarse bajo dos sentidos: según su naturaleza y en su corrupción de culpa y de pena. La naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios; por lo cual podemos usarlo en servicio de Dios: "Usad

Ad quintum sic procoditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere.

1. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum: secundum illud Rom. 7,24: «Quis me liberabit de corpore mortis huius?» et Phil. 1,23: «Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse». Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

2. Praeterea, amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

3. Praeterea, caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

Sed contra est quod Augustinus, in I «De doctr. christ.» [10], ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari: uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei: secundum

---

[a] *Sent.* 3 d.28 a.7; *De virtut.* q.2 a.7.

[10] C.23.26: ML 34,27.29.

illud Rom. 6,13: «Exhibete membra vestra arma iustitiae Deo». Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere.—Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

vuestros miembros como arma de justicia para Dios", en sentir del Apóstol. Y así, por el amor de caridad, con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro cuerpo.—Sin embargo, no debemos amar en él la infección de la culpa y la corrupción de la pena; antes bien, anhelar su extirpación con el deseo de la caridad.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam: immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. 5,4: «Nolumus expoliari, sed supervestiri». Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae «aggravat animam» (Sap. 9,15), ne possit Deum videre. Unde signanter dixit: «de corpore mortis huius».

Soluciones. 1. El Apóstol no rehuía la comunión con el cuerpo en cuanto a su naturaleza; más aún, en cuanto a ella no quería despojarse de él: "No queremos desnudarnos, sino revestirnos". Deseaba, empero, carecer de la infección de la concupiscencia, que queda en el cuerpo, y de su corrupción, que "grava al alma", impidiéndola ver a Dios. Por eso, expresamente dijo: "Del cuerpo de esta muerte".

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet «sanitatis et incorruptionis vigor»; ut Augustinus dicit, in epistola «Ad Dioscorum»[11]. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

2. Aunque nuestro cuerpo no pueda gozar de Dios conociéndole y amándole, con todo, por las obras que hacemos por el cuerpo podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por lo cual, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo, a saber, "vigor de salud y de incorrupción", como dice San Agustín. De esta manera, por ser el cuerpo de algún modo partícipe de la bienaventuranza, puede amarse con amor de caridad.

Ad tertium dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quae est ad alterum: non autem in amicitia quae est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

3. La redamación tiene lugar en la amistad que es con otro, no en la que es consigo mismo, sea en cuanto al alma, sea en cuanto al cuerpo.

[11] *Epist.* 118 c.3: ML 33,439.

ARTICULO 6

Utrum peccatores sint ex caritate diligendi [a]

Si los pecadores han de ser amados con caridad

Dificultades. Parece que los pecadores no han de ser amados por caridad.

1. Se lee en el Salterio: "Tuve odio a los inicuos". Pero David tenía caridad. Luego los pecadores más han de ser odiados que amados con caridad.

2. "La prueba de amor es la acción visible", en sentir de San Gregorio. No dan muestras los justos con obras de amor a los pecadores, sino, al contrario, parece que son obras de odio, como se lee en el salmo: "Desde la mañana mataba a todos los pecadores de la tierra"; y el Señor mandó: "No consentirás que viva el malhechor". Por tanto, los pecadores no han de ser amados con caridad.

3. Toca a la amistad que deseemos y queramos bienes para los amigos. Los santos desean males a los pecadores: "Váyanse al infierno los pecadores", se lee en un salmo. Los pecadores, pues, no han de ser amados con caridad.

4. Es propio de los amigos gozarse y querer lo mismo. La caridad no hace querer lo que quieren los pecadores, ni gozarse en lo que ellos se gozan, sino más bien lo contrario. Por consiguiente, los pecadores no han de ser amados con caridad.

5. "Es propio de los amigos convivir", como dice el Filósofo. No hay que convivir con los pecadores; pues nos amonesta el Apóstol: "Salid de en medio de ellos". En consecuencia, los pecadores no han de ser amados con caridad.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi.

1. Dicitur enim in Ps. 118,113: «Iniquos odio habui». Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Praeterea, «probatio dilectionis exhibitio est operis»; ut Gregorius dicit, in homilia «Pentecostes» [b]. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quae videntur esse odii: secundum illud Ps. 100,8: «In matutino interficiebam omnes peccatores terrae». Et Dominus praecepit, Ex. 22,18: «Maleficos non patieris vivere». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Praeterea, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala: secundum illud Ps. 9,18: «Convertantur peccatores in infernum». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Praeterea, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

5. Praeterea, «proprium est amicorum simul convivere», ut dicitur in VIII «Ethic.» (l.c. nt.5). Sed cum peccatoribus non est convivendum: secundum illud II ad Cor. 6,17: «Recedite de medio eorum». Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

---

[a] *Sent.* 2 d.7 q.3 a.2 ad 2; 3 d.28 a.4; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.8 ad 8,9; *De duob. praec.*

[b] *In Evang.* l.2 homil.30; ML 76,1220.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [13], quod cum dicitur, «Diliges proximum tuum», «manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum». Sed peccatores non desinunt esse homines: quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

Por otra parte, dice San Agustín que "amarás a tu prójimo", vale lo mismo que "a todo hombre hay que tener por prójimo". Los pecadores no dejan de ser hombres, porque el pecado no destruye la naturaleza. Han de ser, pues, amados por caridad.

Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari: scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est (a.3; q.23 a.1.5). Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrarintur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumquo peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Lc. 14,26. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

Respuesta. Dos cosas hay que considerar en los pecadores: la naturaleza y la culpa. Por la naturaleza que han recibido de Dios, son capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la caridad, como está dicho; por tanto, por su naturaleza han de ser amados con caridad. En cambio, su culpa contraría a Dios y es impedimento de la bienaventuranza; de aquí que por la culpa, que los enemista con Dios, han de ser odiados todos, aun siendo padre, madre o allegados, como se lee en San Lucas. Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como hombres capaces de bienaventuranza. Y esto es verdaderamente amarlos en caridad por Dios.

Ad primum ergo dicendum quod iniquos Prophota odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (Ps. 138,22): «Perfecto odio oderam illos». Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

Soluciones. 1. El Profeta tuvo odio a los inicuos como tales, odiando su iniquidad, que es su maldad. Este es el odio santo, del que se dice en el salmo: "Con odio perfecto los odié". Ahora bien, detestar el mal de uno y amar su bien son la misma cosa, por donde también el odio perfecto pertenece a la caridad.

Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [14], non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum: sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia.

2. A los amigos que pecan, como dice el Filósofo, no se les ha de privar de los beneficios de la amistad, mientras se tenga la esperanza de su curación; al contrario, más auxilio se les ha de prestar para recuperar la virtud que para recuperar el dinero perdido, siendo la virtud más afín a la amistad que la riqueza. Pero, cuando caen en reda-

[13] C.30: ML 34,31.
[14] C.3 n.3 (BK 1165b13): S.TH., lect.3.

mada malicia, haciéndose incurables, entonces no se les ha de dispensar familiaridad de amistad. De ahí que tales pecadores, de quienes se supone más dañosos para los demás que susceptibles de enmienda, la ley divina y humana mandan su muerte.—Y, sin embargo, no lo hace el juez por odio hacia ellos, sino por amor de caridad, por el cual se prefiere el bien público a la vida de una persona privada.—Y la muerte infligida por el juez aprovecha al pecador: si se convierte, como expiación de la culpa; si no, para poner término en ella, pues con eso se le priva de poder pecar más.

3. Esas increpaciones que se encuentran en la Sagrada Escritura pueden tener tres sentidos. Primero, a modo de presagio y no de deseo, de suerte que se entiendan así: "Váyanse los pecadores al infierno"; esto es: "Irán".—Segundo, a modo de deseo, con tal que el deseo del optador no se refiera a la pena de los hombres, sino a la justicia del que castiga, conforme al salmo: "Se alegrará el justo al contemplar la venganza"; porque ni el mismo Dios castigador se alegra con la perdición de los impíos, como se lee en la Sabiduría, sino en su justicia, ya que "justo es Dios y amador de las justicias".—Tercero, que el deseo se refiera a la remoción de la culpa y no a la pena misma, de suerte que los pecados se destruyan y vivan los hombres.

4. Amamos a los pecadores con caridad, no porque queramos lo que ellos quieren o nos gocemos en lo que ellos se gozan, sino para hacerlos querer lo que queremos y que se gocen en lo que nosotros nos gozamos; por eso se dice: "Ellos se convertirán a ti y tú no te convertirás a ellos".

5. Se ha de evitar que los débiles convivan con los pecadores, por el peligro que les amaga de ser pervertidos por ellos; mas que convivan los perfectos, cuya corrupción no se teme, es laudable, para que aquéllos

Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi.—Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae.—Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi imprecationes quae in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum praenuntiationis, non per modum optationis: ut sit sensus: «Convertantur peccatores in infernum», idest «convertentur».—Alio modo, per modum optationis: ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud Ps. 57,11: «Laetabitur iustus cum viderit vindictam». Quia nec ipse Deus puniens laetatur in perditione impiorum», ut dicitur Sap. 1,13, sed in sua iustitia: «quia iustus Dominus, et iustitias dilexit» (Ps. 10,8).—Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam: ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent: sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ier. 15,19: «Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos».

Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum

peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Mt. 9,10-11.—Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. 6,17: «Recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis», scilicet secundum peccati consensum.

se conviertan. Y así, el Señor comía y bebía con los pecadores, como se lee en San Mateo.—La convivencia, empero, con ellos en un consorcio de pecado, han de evitarla todos, pues se dice: "Salid de en medio de ellos y no toquéis nada inmundo", o sea el consentimiento en el pecado.

ARTICULO 7

Utrum peccatores diligant seipsos [a]

Si los pecadores se aman a sí mismos

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatores seipsos diligant.

1. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati: dicit enim Augustinus, XIV «De civ. Dei» [18], quod «facit civitatem Babyloniæ». Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Praeterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum: unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Praeterea, «omnibus est diligibile bonum»; ut Dionysius dicit, in 4 cap. «De div. nom.» [19]. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 10,6: «Qui diligit iniquitatem, odit animam suam».

Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse

Dificultades. Parece que los pecadores se aman a sí mismos.

1. Lo que es principio del pecado se encuentra, sobre todo, en los pecadores. El amor propio es principio del pecado, pues dice San Agustín que "forma la ciudad de Babilonia". Luego los pecadores grandemente se aman a sí mismos.

2. El pecado no destruye la naturaleza. Amarse a sí mismo corresponde a todos por naturaleza; por lo cual aun las criaturas irracionales apetecen su propio bien, como la conservación de su ser y demás. Los pecadores se aman, pues, a sí mismos.

3. Dice Dionisio que "a todos es amable el bien". Muchos pecadores se tienen por buenos. En consecuencia, muchos pecadores se aman a sí mismos.

Por otra parte, dice el salmo: "El que ama la iniquidad, odia su alma".

Respuesta. Amarse a sí mismo, en un sentido es común a todos; en otro, peculiar de los buenos; y en un tercero, característico de los malos. Que uno ame lo que tiene como su

[a] 1-2 q.29 a.4; *Sent* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª 2 ad 2; 3 d.27 expos.text.; *De virtut.* q.2 a.12 ad 6; *In Psalm.* 10.

[18] C.28; ML 41,436.

[19] § 10; MG 3,708; S.Th. lect.9.

propio ser, es común a todos. Y se dice que el hombre es algo de dos maneras. Primero, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, compuesto de cuerpo y alma; así se aman todos los hombres, buenos y malos, por desear la conservación de sí mismos.

En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como el príncipe de la ciudad denomina la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. De este modo, no todos se tienen en lo que son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal. A lo primero llama el Apóstol "hombre interior", y a lo segundo, "exterior". Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el hombre interior, y se estiman en ello; pero los malos tienen por principal la naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior. De aquí que, al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos, sino que aman lo que se creen que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad.

Esto lo prueba el Filósofo por cinco cosas que son propias de la amistad. Porque, en primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él plácidamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose o deleitándose con él. Conforme a lo cual los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y el recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los

se aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid duplíciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod príncipes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarie autem est natura sensitiva et corporalis: quorum primum Apostolus nominat «interiorem hominem», secundum «exteriorem», ut patet II ad Cor. 4,16 [17]. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt.

Et hoc probat Philosophus, in IX «Ethic.» [18], per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem: quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas

[17] Cf. Rom. 7,22; Eph. 3,16.
[18] C.4 n.1 (Bk 1166a3): S.Th., lect.4.

cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Ps. 49,21: «Arguam te, et statuam contra faciem tuam».—Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, puesto que toda su alma tiende a sola una cosa. Por el contrario, los malos no quieren conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose al corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia, en sentencia del salmo: "Te argüiré y me opondré a tu faz".—Y con lo mismo se puede probar que los malos se aman a sí mismos según la corrupción del hombre exterior. Así no se aman los buenos.

Ad primum ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens «usque ad contemptum Dei», ut ibi dicitur quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

Soluciones. 1. El amor propio, principio del pecado, es el característico de los malos, que llega "hasta el desprecio de Dios", como allí mismo se dice; porque los malos de tal manera codician los bienes exteriores, que menosprecian los espirituales.

Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum (in c).

2. Aunque el amor natural no quede del todo pervertido en los malos, sin embargo lo degradan del modo dicho.

Ad tertium dicendum quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quae etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

3. Los malos, al preciarse de buenos, participan algo en el propio amor. Con todo, no es éste verdadero amor, sino aparente. Pero ni siquiera este amor es posible en los muy malos.

ARTICULO 8

Utrum sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur *

Si la caridad obliga a amar a los enemigos

Dificultades. Parece que la caridad no obliga a amar a los enemigos.

1. Dice San Agustín que "este tan gran don (amar a los enemigos) no lo tiene toda la multitud que es escuchada cuando reza: "Perdónanos nuestras deudas". A nadie se perdona el pecado sin caridad, ya que se lee: "La caridad cubre todos los pecados". Luego no es exigencia de la caridad amar a los enemigos.

2. La caridad no destruye la naturaleza. Todas las cosas, aun las irracionales, odian naturalmente a sus contrarios, como la oveja al lobo y el agua al fuego. La caridad no hace, pues, que sean amados los enemigos.

3. "La caridad no obra perversamente". Y parece perverso que uno ame a sus enemigos, lo mismo que odie a sus amigos; por donde, reprobándolo, dice Joab a David: "Amas a quienes te odian y odias a quienes te aman". Por tanto, la caridad no hace que sean amados los enemigos.

Por otra parte, dice el Señor: "Amad a vuestros enemigos".

Respuesta. El amor de los enemigos se puede entender de tres maneras: Primero, amar a los enemigos por ser enemigos. Esto es perverso y contrario a la caridad, porque es amar la maldad ajena.

Puede entenderse, en segundo lugar, el amor de los enemigos como amor universal con quienes tenemos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur.

1. Dicit enim Augustinus, in Enchirid.» [19], **quod «hoc tam magnum bonum», scilicet diligere inimicos, «non est tantae multitudinis quantam credimus exaudiri cum in Oratione dicitur», «Dimitte nobis debita nostra». Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate: quia, ut dicitur Prov. 10,12, «universa delicta operit caritas». Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.**

2. Praeterea, caritas non tollit naturam. Sed unaquaeque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium: sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

3. Praeterea, «caritas non agit perperam» (I Cor. 13,4). Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos: unde II Reg. 19,6 exprobando dicit Ioab ad David: «Diligis odientes te, et odio habes diligentes te». Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros».

Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans: quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio

---

* *Infra* q.83 a.8; *Sent.* 3 d.30 a.1; *De perf. vit. spir.* c.14; *De virtut* q.2 a.8; *In Rom.* 12 lect.3; *De duobus praec.*

[19] C.73: ML 40,266.

inimicorum est de necessitate caritatis: ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali: ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute: quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi: ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret.

Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos.—Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

común naturaleza. Entonces el amor de los enemigos es exigencia necesaria de la caridad, de suerte que el que ama a Dios y al prójimo no debe excluir a los enemigos de ese amor general al prójimo.

En tercer lugar, puede entenderse el amor a los enemigos en particular, es decir, que alguien se sienta movido a amar a cada enemigo suyo. No es en absoluto esto exigencia necesaria de la caridad, puesto que ni siquiera lo es a determinados hombres en particular, ya que sería imposible. Es esto, sin embargo, exigencia necesaria de la caridad entendido como en disposición del ánimo, de tal modo que se tenga pronto el ánimo para amar a este enemigo en particular, si hubiera necesidad.

El que por amor de Dios se cumpla esto de amar al enemigo actualmente, no estando en caso de necesidad, pertenece a la perfección de la caridad. Amándose, pues, el prójimo con caridad de Dios, cuanto más se ama a Dios, tanto más amor se muestra al prójimo, a pesar de cualquier enemistad; como si uno que amara mucho a una persona, por su amor, amaría también a sus hijos, enemigos suyos.—En este sentido habla San Agustín.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii inquantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere: debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum quod diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. Con lo dicho se da respuesta a la primera objeción.

2. Toda cosa naturalmente odia a lo que le es contrario por serlo. Los enemigos nos son adversos en cuanto enemigos. Eso es lo que debemos en ellos odiar: nos debe desagradar que sean enemigos. Pero no son nuestros enemigos en cuanto hombres y como capaces de bienaventuranza. Conforme a eso debemos amarlos.

3. Es vituperable amar a los enemigos en cuanto tales; mas la caridad no hace eso, como se ha dicho.

ARTICULO 9

Utrum sit de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat [a]

Si es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo

Dificultades. Parece que es necesidad de la caridad el dar señales o muestras de amor al enemigo.

1. Se lee en San Juan: "No amemos de palabra, sino en verdad y con obras". Uno ama de obra dando muestras y señales de amor a quien ama. Luego por exigencia necesaria de caridad debemos muestras y señales de amor a los enemigos.

2. El Señor dice a un tiempo: "Amad a vuestros enemigos"; y: "Haced bien a los que os odian". Amar a los enemigos es exigencia necesaria de la caridad. También, pues, beneficiarlos.

3. No sólo se ama a Dios con caridad, sino también al prójimo. San Gregorio dice que "el amor de Dios no puede estar ocioso; de existir, obra cosas grandes; si deja de obrar, no es amor". Por tanto, la caridad que se tiene al prójimo no puede ser inoperante. Ahora bien: por exigencia necesaria de la caridad ha de ser amado todo prójimo, aun el enemigo. Así, pues, también por exigencia necesaria de la caridad debemos extender las señales y muestras de amor a los enemigos.

Por otra parte, comentando la Glosa las palabras: "Haced bien a los que os odian", dice que "hacer bien a los enemigos es el ápice de la perfección". Lo tocante a la perfección de la caridad no es de su necesidad.

Ad nonum sic procedítur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat.

1. Dicitur enim I Io. 3,18: «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate». Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Praeterea, Mt. 5,44 Dominus simul dicit: «Diligite inimicos vestros», et: «Benefacite his qui oderunt vos». Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo et benefacere inimicis.

3. Praeterea, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia «Pentecostes» [10], quod «amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est». Ergo caritas quae habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

Sed contra est quod Mt. 5,44, super illud, «Benefacite his qui oderunt vos», dicit (Glossa ordin.) quod «benefacere inimicis est cumulus perfectionis». Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius,

---

[a] Infra q.83 a.8; *Sent.* 3 d.30 a.2; *De perf. vit. spir.* c.14; *De virtut.* q.2 a.8; *De duob. praec.*

[10] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1221.

Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra (a.8) dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi: puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti: si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Lev. 19,18: «Non quaerens ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum».

Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis: secundum illud Prov. 25,21: «Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, da illi potum».—Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet «vinci a malo», quod necessitatis est, sed etiam vult «in bono vincere malum» (Rom. 12,21), quod est etiam perfectionis: dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Por consiguiente, no es exigencia necesaria de ella que se dé señales y pruebas de amor a los enemigos.

Respuesta. Las pruebas y señales de caridad proceden del amor interno y con él guardan proporción. El amor interno al enemigo en común es en absoluto de necesidad de precepto, mas no en especial, sino en la disposición del ánimo, como dicho queda. Así, pues, hay que decir lo mismo respecto de dar exteriormente muestras y señales de amor. Hay ciertas pruebas y beneficios de amor que se hacen a los prójimos en común, como orar por todos los fieles o por todo el pueblo, o cuando se hace un beneficio a toda la comunidad. Es de necesidad de precepto mostrar esas señales y hacer esos beneficios a los enemigos, pues si así no se hiciera, se achacaría al odio de la venganza, lo contrario de lo que se nos manda: "No busques la venganza ni te acuerdes de las injurias de tus conciudadanos".

Hay otros beneficios y pruebas de amor que se exhiben en particular a ciertas personas. Hacer tales muestras y beneficios a los enemigos no es necesario para salvarse más que en la disposición del ánimo, o sea, que se les socorra en caso de necesidad: "Si hubiere hambre tu enemigo, dale de comer; si tiene sed, dale de beber".—Pero, fuera de caso de necesidad, exhibir tales beneficios a los enemigos atañe a la perfección de la caridad, por la cual no sólo se guarda de ser vencido por el mal, cosa de necesidad, sino quiere también vencer el mal con el bien, motivo de perfección; pues no solamente se precave de llegar al odio por la injuria recibida, antes bien con sus beneficios busca atraer el enemigo a su amor.

Soluciones. Y con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 10

Utrum debeamus angelos ex caritate diligere [a]

Si debemos amar a los ángeles por caridad

Dificultades. Parece que no debemos amar a los ángeles con caridad.

1. Dice San Agustín: "Es doble el amor de caridad, a saber: el de Dios y el del prójimo". El amor a los ángeles no se contiene en el de Dios, pues son substancias creadas, ni tampoco parece contenerse en el del prójimo por no comunicar con nosotros en la especie. Luego los ángeles no han de ser amados con caridad.

2. Más convienen con nosotros los animales brutos que los ángeles, pues ellos con nosotros están en el mismo género próximo. No tenemos caridad a los brutos animales, como hemos visto. Por tanto, tampoco a los ángeles.

3. Dice el Filósofo que "nada es tan peculiar a los amigos como convivir". Los ángeles no conviven con nosotros. No podemos, pues, tener con ellos amistad de caridad.

Por otra parte, dice San Agustín: "A quien debemos hacer favor de misericordia o quien nos lo hace, justamente se llama prójimo. Es evidente que en el precepto en que se nos manda amar al prójimo también están comprendidos los santos ángeles, que nos hacen muchos favores de misericordia".

Respuesta. La amistad de caridad, como queda dicho, se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, en cuya participación comunican los hombres con los ángeles

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod angelos non debeamus ex caritate diligere.

1. Ut enim Augustinus dicit, in libro «De doctr. christ.» [21], «gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi». Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex caritate diligendi.

2. Praeterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam angeli: nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra (a.3) dictum est. Ergo etiam neque ad angelos.

3. Praeterea, nihil est ita proprium amicorum sicut convivere», ut dicitur in VIII «Ethic.» [22]. Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I «De doctr. christ.» [23]: «Iam vero si vel cui praebendum, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae imponuntur officia».

Respondeo dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est (a.3.6; q.23 a.1.5), fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum angelis

---

[a] *Sent.* 3 d.28 a.3; *De virtut.* q.2 a.7 ad 9; *In Rom.* 13 lect.2.

[21] L.1 c.26: ML 34,29.

[22] C.5 n.3 (BK 1157b19): S.TH., lect.5.

[23] C.30: ML 34,31.

homines: dicitur enim Mt. 22,30 quod «in resurrectione erunt homines sicut angeli in caelo». Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit.

les, ya que se dice en San Mateo: "En la resurrección serán los hombres igual que los ángeles en el cielo". Por eso, es claro que la amistad de caridad se extiende también a los ángeles.

Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen angelis secundum mentem: imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est (q.23 a.1 ad 1).

Soluciones. 1. No sólo se es prójimo por la comunicación en la especie, sino también por la comunicación de los beneficios pertenecientes a la vida eterna, en la cual se funda la amistad de caridad.

2. Los brutos animales convienen con nosotros en el género próximo por razón de la naturaleza sensitiva, por la cual no somos partícipes de la bienaventuranza eterna; sino según el alma racional, con la que convenimos con los ángeles.

3. Los ángeles no conviven con nosotros una vida exterior, que tenemos conforme a la naturaleza sensitiva. Sin embargo, convivimos con ellos según la mente: imperfectamente en esta vida y con perfección en la patria, como está dicho.

ARTICULO 11

Utrum debeamus daemones ex caritate diligere *

Si debemos amar a los demonios con caridad

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod daemones ex caritate debeamus diligere.

1. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam daemones sic nobiscum communicant: quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in 4 cap. «De div. nom.»[24]. Ergo debemus daemones ex caritate diligere.

2. Praeterea, daemones differunt a beatis angelis differentia peccati, sicut et peccatores ho-

Dificultades. Parece que debemos amar a los demonios con caridad.

1. Los ángeles son nuestros prójimos en cuanto que comunicamos con ellos en la mente racional. También los demonios comunican con nosotros en eso, porque sus dones naturales permanecen íntegros, a saber, ser, vivir y entender, en parecer de Dionisio. Luego debemos amar con caridad a los demonios.

2. Los demonios se diferencian de los ángeles bienaventurados en el pecado, igual que los pecadores se di-

* *Sent.* 3 d.28 a.5; d.31 q.2 a.3 q.ª1; *De virtut.* q.2 a.8 ad 9; *In Rom.* 13 lect.2.

[24] § 23: MG 3,725; S.TH., lect.19.

ferencian de los justos en la justicia. Los justos aman con caridad a los pecadores. Por tanto, también en caridad deben amar a los demonios.

3. Debemos amar con caridad, como a prójimos, a quienes nos hacen beneficios, como se echa de ver por la autoridad de San Agustín traída más arriba. Los demonios nos son útiles en muchas cosas, pues, "tentándonos, nos entretejen coronas", en decir de San Agustín. Han de ser, pues, amados con caridad.

Por otra parte, se lee en Isaías: "Se deshará vuestra alianza con la muerte y no tendrá vigor vuestro pacto con el infierno". La paz y la alianza se hacen por caridad. Por consiguiente, no debemos tener caridad a los demonios, moradores del infierno y procuradores de la muerte.

Respuesta. Queda dicho arriba que en los pecadores debemos amar por caridad la naturaleza y odiar el pecado. Con el nombre de demonio se significa una naturaleza deformada por el pecado; por eso, los demonios no han de ser amados con caridad.

Y si, no queriendo hacer hincapié en el hombre, nos preguntamos si los espíritus llamados demonios han de ser amados con caridad, hay que responder, conforme a lo dicho, que hay una doble manera de amar por caridad: primera, a la manera como se ama a quien se tiene amistad. Así, no podemos entablar amistad de caridad con tales espíritus, porque es de razón de la amistad que deseemos el bien a nuestros amigos, y aquel bien de vida eterna que mira la caridad no lo podemos querer en caridad para aquellos espíritus condenados eternamente por Dios, pues se opondría a la caridad de Dios, con la que aprobamos su justicia.

De otra manera es algo amado, porque queremos sirva de bien a

minos a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere daemones.

3. Praeterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a nobis ex caritate diligi tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate Augustini supra (nt.23) inducta. Sed daemones nobis in multis sunt utiles: dum nos tentando nobis coronas fabricant», sicut Augustinus dicit, XI «De civ. Dei»[20]. Ergo daemones sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Is. 28,18: «Delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit». Sed perfectio pacis et foederis est per caritatem. Ergo ad daemones, qui sunt inferni incolae et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.6) dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo daemones ex caritate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui daemones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi: respondendum est, secundum praemissa (a.2:3), quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus: hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et

[20] Cf. BERNARDUM, *In Cant.* serm.17: ML 183,858.

utilitatem hominum, ut supra (a.3) dictum est. Et per hunc modum et naturam daemonum etiam ex caritate diligere possumus: inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum quod mens angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens daemonum. Et ideo amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis quam super communicatione naturae, habetur ad angelos, non autem ad daemones.

Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam. Quod non habent illi qui sunt in inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de daemonibus.

Ad tertium dicendum quod utilitas quae nobis ex daemonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum: sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

otro. De este modo amamos por caridad a las criaturas irracionales en cuanto queremos que permanezcan para gloria de Dios y utilidad de los hombres, como está dicho. De esta suerte podemos amar con caridad la naturaleza demoníaca, por desear que esos espíritus se conserven en sus dones naturales para gloria de Dios.

Soluciones. 1. La mente de los ángeles no sufre la imposibilidad de poseer la bienaventuranza eterna, como la mente de los demonios. De aquí que la amistad de caridad, fundada en la comunicación de la vida eterna más que en la comunicación de la naturaleza, se tiene con los ángeles y no con ellos.

2. Los pecadores en esta vida tienen la posibilidad de alcanzar la bienaventuranza eterna, pero no ya en el infierno, y entonces sirve la misma razón que para los demonios.

3. La utilidad que nos reportan los demonios no proviene de su intención, sino por ordenación de la divina Providencia. Por eso no nos compele a su amistad, antes bien, a ser amigos de Dios, quien torna en provecho nuestro su perversa intención.

ARTICULO 12

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda: scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi [*]

Si están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad, a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate di-

Dificultades. Parece que no están bien enumeradas las cuatro cosas que han de ser amadas con caridad,

[*] *Sent.* 3 d.28 a.7; *De virtut.* q.2 a.7.

a saber: Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos.

1. Dice San Agustín: "El que no ama a Dios, tampoco se ama a sí mismo". En el amor de Dios, pues, se incluye el de uno mismo. No son dos amores el de uno mismo y el de Dios.

2. La parte no debe contradividirse con el todo. Nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. En consecuencia, no puede dividirse como algo que hay que amar distinto de nosotros mismos.

3. Así como nosotros tenemos cuerpo, así también lo tiene nuestro prójimo. Si, pues, el amor con que se ama al prójimo se diferencia del amor con que uno se ama a sí mismo, también el amor con que uno ama el cuerpo de su prójimo ha de distinguirse del amor con que ama el suyo. Por tanto, no está bien hecha la división de las cuatro cosas que hay que amar.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuatro cosas hay que amar: al que está sobre nosotros (Dios); al que es nosotros mismos; lo que está junto a nosotros (el prójimo), y lo que está por debajo de nosotros (nuestro cuerpo)".

Respuesta. Hemos dicho que la amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. En esa comunicación hay un ser que es considerado como principio efectivo de la bienaventuranza, a saber: Dios; otro que la participa directamente, el hombre y el ángel; y aquello a que se deriva por redundancia, el cuerpo humano. El que constituye la bienaventuranza ha de ser amado por la razón de que es su causa. El que la participa puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros o porque está asociado a nosotros en la participación de la

ligenda: scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

1. Ut enim Augustinus dicit, «Super Io.»[20], «qui non diligit Deum, nec seipsum diligit». In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

2. Praeterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Praeterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.»[21]: «Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est», scilicet Deus; «alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est», scilicet proximus; «quartum quod infra nos est», scilicet proprium corpus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3.6.10; q.23 a.1.5), amicitia caritatis supor communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile: vel quia est unum

[20] Tr.83 super 15,12: ML 35,1846.
[21] C.23: ML 34,27.

nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia: prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia: cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quae potest beatitudinis esse capax: ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

bienaventuranza. Conforme a esto, se ponen dos cosas que han de ser amadas con caridad: el hombre, que se ama a sí mismo, y el prójimo.

Soluciones. 1. La relación diversa del amante a las diferentes cosas amadas funda el motivo distinto de amor. Y así, siendo diferente la relación del que ama con Dios y consigo mismo, se ponen dos cosas amables, ya que el amor de uno es causa del amor del otro; de aquí que, quitada una, se quita la otra.

2. El sujeto de la caridad es el alma racional, que puede ser capaz de bienaventuranza, de la cual no participa el cuerpo directamente, sino sólo por cierta redundancia. Por consiguiente, el hombre se ama con caridad de manera distinta en cuanto al alma racional, que es lo principal en él, de la que ama su propio cuerpo.

3. El hombre ama al prójimo en su cuerpo y en su alma por razón del consorcio en la bienaventuranza. En consecuencia, por parte del prójimo es uno solo el motivo del amor, y así no se pone como especial objeto de amor su cuerpo.

ORDEN DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Conocemos por la cuestión anterior el objeto material de la caridad, es decir, los seres que pueden y deben ser amados con nuestra amistad caritativa. Pero Santo Tomás ha reservado para una cuestión especial la prelación con que han de ser amados. Porque la caridad no es debida a todos por igual. Como dice el pueblo, «primero es Dios que todos los santos». Y éstos tampoco son igualmente amantes ni amables.

El intento, pues, de esta cuestión es señalar el orden o graduación con que debemos amar a nuestros diversos amigos divinos.

Podemos decir que la importancia de este orden, y, por lo tanto, la de su conocimiento y observancia, es la de la misma caridad, pues no es el amor divino sin concierto, sino el amor divino debidamente ordenado, el que constituye nuestra máxima conveniencia y obligación.

El temario de este problema y su desarrollo están condicionados en gran parte por los de la cuestión precedente. Es el orden entre los beneficiarios del amor, allí señalados, el que ahora se discute.

Sigue el santo Doctor este proceso: 1.º Razón general del orden de la caridad (a.1). 2.º Prioridad del amor a Dios respecto del amor al prójimo (a.2) y respecto del amor a sí mismo (a.3). 3.º Prioridad del amor a *sí* mismo, aunque no al propio cuerpo, respecto del amor al prójimo (a.4 y 5). 4.º El orden del amor al prójimo en general: *a)* criterios generales de prioridad en el amor al prójimo (a.6); *b)* prevalencia entre ambos criterios: perfección y allegamiento (a.7); *c)* prevalencia entre el allegamiento carnal y espiritual (a.8). 5.º Orden particular entre los consanguíneos: padre e hijo (a.9); padre y madre (a.10); esposa y padres (a.11). 6.º Prioridad entre el bienhechor y el beneficiado (a.12). 7.º El orden del amor en el cielo (a.13).

En el esclarecimiento de este amplio cuestionario resplandece, como de costumbre, el sabio equilibrio humano-divino de la teología del Aquinate. Por una parte, la salvaguardia inviolable de la sobrenaturalidad de la gracia. Por otra, las exigencias de la naturaleza, siempre respetadas por la sobrenaturaleza. Sabia armonización de teología y psicología. Sabia teología de la vida divina en el hombre. En nuestro caso, del amor divino en el corazón humano.

II. Razón general del órden de la caridad (a.1)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Estudia Santo Tomás, ante todo, la existencia misma, esto es, la razón de ser del orden caritativo. El orden importa prioridad y posterioridad entre los elementos ordenados. ¿Qué razón

hay de que el amor divino sea más debido a unos que a otros de los seres que lo comparten?

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—La caridad se debe con cierto orden a sus distintos seres o amigos que la poseen. Y es que donde hay un principio en funciones de tal, hay prioridad y posterioridad: prioridad en El y posterioridad en los principiados, y prioridad y posterioridad en ellos por relación a El. Y esto es decir que hay orden, que en esa prioridad y posterioridad respecto de un principio consiste.

Es lo que sucede en la caridad, pues ella se da principalmente en Dios, como en principio del que deriva desigualmente a los demás participantes. Hay que guardar, pues, cierto orden entre los seres amados por la caridad, en-dependencia del primer principio de este amor, que es Dios.

III. Prioridad universal del amor a Dios

A) PRIORIDAD DEL AMOR DE DIOS SOBRE EL DEL PRÓJIMO (a.2)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—El orden del amor comienza por su principio, que es Dios. Es lo que intenta reafirmar el Angélico comparando el amor a Dios con el amor al prójimo, es decir, con el amor a todos los demás fuera de El.

La dificultad principal está en que el prójimo, por su allegamiento a nosotros, parece interesar más vivamente nuestro afecto.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Dios ha de ser principal y máximamente amado, porque en El se da principal y máximamente la razón de la caridad. Ella, como toda amistad, se funda en el bien común de los amigos, y, por tanto, dice principal y máxima referencia a quien posee esencialmente el bien común de la bienaventuranza y de quien lo participan todos los demás, es decir, a Dios. Amor sumo al sumo bien.

3. ACLARACIÓN.—*La supremacía absoluta del amor de Dios.*—La dificultad que indicamos (n.1) ha dado pie a una triple distinción en la superioridad del amor, propuesta corrientemente por los teólogos. Un amor, dicen, puede ser mayor que otro de tres maneras:

a) *Objetivamente*, en cuanto quiere un bien mayor.
b) *Apreciativamente*, en cuanto tiene mayor estima y preferencia.
c) *Intensivamente*, en cuanto es más fuerte o vehemente.

Con estas distinciones suelen enseñar los teólogos:

1.º A Dios le es debido el máximo amor en todos sus modos, y así le ama en éste, o al menos en el otro mundo, la caridad perfecta. Este amor perfecto es el que se ha de anhelar y procurar.

2.º Dios ha de ser amado siempre, al menos, con mayor amor objetivo y apreciativo, es decir, siempre se ha de querer para Dios el mayor bien y se le ha anteponer a toda criatura, hasta abandonarla, si fuera preciso, por no abandonarle.

3.º Sería pecado amar más intensamente a las criaturas que a Dios por deliberada y libre voluntad. Sería una posposición injusta y ofensiva del sumo bien divino.

4.º No es pecado amar más intensamente a una criatura que a

Dios en fuerza de la natural condición humana, esto es, por la mayor vehemencia natural que causa en la voluntad la mayor presencia e impresión de la amabilidad de las criaturas. Sobre todo interviniendo, como suele, la afectividad sensible.

5.º Este amor más intenso a las criaturas, aunque como amor sea lícito y pueda ser sobrenatural, en cuanto más intenso es meramente natural y no procede de la caridad ni de la moción del Espíritu Santo.

Algunos grandes teólogos, principalmente Báñez [1], hacen algunas salvedades a esta explicación corriente. Báñez no ve muy justificada la distinción entre el amor *objetivo y apreciativo*, puesto que no se ama más a un bien mayor sin mayor aprecio, ni se debe mayor aprecio sino al mayor bien. Nosotros también pensamos que el mayor aprecio, o se toma en sentido objetivo, y coincide con el amor así llamado, o se toma en sentido subjetivo, y coincide con el mayor amor intensivo.

Afirma también Báñez que Santo Tomás no usa de tal distinción y que el mayor o máximo amor que, según el Santo, se debe a Dios es el intensivo, correspondiente a la esencialidad y principalidad de su bien. Y también creemos que tiene razón. Santo Tomás distingue luego un mayor amor por parte del mayor bien divino, y un mayor amor por mayor allegamiento y connaturalidad con el sujeto amante [2]; pero esta diferencia rige sólo en el amor caritativo a las criaturas. Y por eso Santo Tomás sólo con ocasión de ellas lo distingue y lo aplica. Opina, finalmente, Báñez que la mayor intensidad con que un justo puede amar a las criaturas no es caritativa, sino natural, y aunque como tal, y no libre, está exenta de pecado, fácilmente será al menos venial, y siempre será rémora para el debido amor de Dios. La interpretación bañeciana nos parece de muy fina inspiración teológica y tomista.

4. COROLARIOS.—1.º La caridad tiende con mayor intensidad a Dios que a las criaturas. Es así porque el bien divino es su objeto formal y porque sólo en razón de este objeto puede tender a las criaturas.

2.º *Dificultades naturales del amor perfecto de Dios.*—Las principales son: *a)* la misma infinitud del bien divino; *b)* la natural dificultad psicológica para la comprensión y valoración de ese infinito bien; *c)* la mayor facilidad y propensión psicológica al amor de uno mismo y de las criaturas, que entibia y perjudica al amor divino.

3. *Superación sobrehumana.*—La primera de las tres dificultades, en cuanto es superable, le va reduciendo la misma caridad con su crecimiento [3]. Pero las otras dos dificultades interpuestas por nuestra psicología (la segunda agrandada por nuestra viciada inclinación moral) no son superables con el solo ejercicio de la caridad al modo humano, es decir, bajo el régimen racional. Lo son, sin embargo, por la regulación sobrehumana y divina de la caridad mediante los dones, particularmente del don de sabiduría.

---

[1] Coment. a este art.
[2] Cf. a.4 ad 1; a.6c; a.7.
[3] Cf. q.24 a.7.

B) Superioridad del amor a Dios al de sí mismo (a.3)

1. Razón y sentido.—La dificultad de la prevalencia del amor a Dios sobre el amor a las criaturas parece máxima si ha de mantenerse sobre el amor del hombre a *sí mismo*. Santo Tomás esfuerza esta dificultad en las objeciones que antepone.

2. El amor a Dios en los diversos estados de la naturaleza humana.—Para la inteligencia de la doctrina y argumentación de Santo Tomás, debemos recordar que la naturaleza humana puede considerarse en diversos estados; y entre ellos: *a)* de *naturaleza pura*, en que tendría cuanto le corresponde por sus principios y propiedades naturales, ni más ni menos; *b)* de *naturaleza íntegra*, en que tendría, además, los dones preternaturales de rectitud en la subordinación a Dios y en la interdependencia de sus facultades, más la impasibilidad e inmortalidad; *c)* de *naturaleza elevada*, es decir, sobrenaturalizada por la gracia, que originaba todos esos bienes, más los suyos propios de virtudes y dones; *d)* de *naturaleza caída*, es decir, privada, por el pecado, de la gracia y de sus dones sobrenaturales y de los preternaturales, y con las inclinaciones naturales, agudizadas por el pecado, contra el bien racional; *e)* de *naturaleza reparada*, es decir, redimida por Cristo, dotada de nuevo de la gracia, de sus virtudes y dones, aunque no de la integridad e impasibilidad [4].

Santo Tomás habla en su argumentación de la *naturaleza íntegra* en el sentido dicho y también, creemos, en el de *naturaleza pura*. La aplicación del argumento a la caridad se mueve en el plano de *naturaleza reparada*.

3. Diversidades de amor humano natural.—Santo Tomás habla de amor *natural del hombre a Dios*, originado de los bienes de naturaleza recibidos de El. Este amor puede ser innato, no procedente de aprehensión o conocimiento del hombre, y *elícito*, procedente de aprehensión o conocimiento racional; y éste puede ser *necesario*, es decir, impuesto por voluntad natural, y *libre*, decidido por elección voluntaria [5].

Santo Tomás se refiere en este artículo al amor natural, elícito, necesario o libre. Por tanto, el amor con el que compara a la caridad es el amor natural elícito, necesario y libre, del hombre en estado de naturaleza íntegra y pura.

4. Solución de Santo Tomás.—El hombre con la caridad ama más a Dios que a sí mismo. Lo prueba el santo Doctor por analogía con el amor natural del hombre y de todas las criaturas a Dios. Mucho más ha de amar el hombre a Dios con el amor sobrenatural de la caridad, fundado en la comunicación divina del bien de la gracia, que con el amor natural, fundado en la comunicación divina del bien de la naturaleza. Y el hombre en estado de naturaleza íntegra—y cada cosa natural a su modo—ama más a Dios que a sí mismo. Porque toda parte ama más el bien del todo que el suyo propio, ya que cada cosa se ama como es, y la parte en su ser y en su bien es del todo [6]. Lo que se comprueba en la natural inclinación con que las partes—por

[4] Cf. Muñiz, O.P., *Tratado de la divina gracia:* Suma Teológica, ed. bilingüe, BAC, t.6 (Madrid 1956), Introd. a la cuest.109 p.602-21.
[5] Cf. mayores precisiones en Muñiz, o.c., p.622.
[6] Cf. 1 q.60 a.5c; 1-2 q.109 a.3c.

ejemplo, la mano en nuestro cuerpo—anteponen el bien del todo al suyo, exponiéndose incluso a perecer por salvarlo. Y algo similar se ve en la vida social humana, donde los individuos exponen sus bienes y su misma vida por el bien común. «Siendo, pues, Dios el bien universal bajo el cual está contenido el ángel y el hombre y toda criatura, puesto que toda criatura, en lo que es, es de Dios, síguese que, por natural dilección, también el ángel y el hombre aman más y principalmente a Dios que a sí mismos» [7].

Se concluye, pues, que «el hombre con la caridad debe amar más a Dios, bien común de todos, que a sí mismo, puesto que la bienaventuranza está en Dios como en principio comun y fontal de cuantos la participan» [8].

5. COROLARIO.—*Armonía entre el amor de Dios y el de sí mismo.*—La doctrina de Santo Tomás salva y armoniza la superioridad del amor a Dios con el mayor amor posible a sí mismo. Y es que el hombre, para amarse de verdad a sí mismo, ha de amar ante todo a Dios y, consecuentemente, ha de amarse a sí mismo en Dios y para Dios. La razón es que el verdadero bien humano es en todo dependiente del divino.

De esta manera Santo Tomás supera a la vez el egoísmo radical naturalista y el puritanismo suicida quietista. El egoísmo, porque el hombre, en fuerza de la naturaleza y de la gracia, ha de amar a Dios más que a sí mismo. Así lo ha probado el Santo y lo confirma en sus magníficas respuestas a las objeciones.

El puritanismo, porque el amor auténtico a Dios no excluye, sino que incluye el amor a sí mismo en Dios y por Dios [9].

IV. Prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo

A) MAYOR AMOR DEL PROPIO BIEN ESPIRITUAL (a.4)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Establecida la primacía del amor caritativo a Dios, procede Santo Tomás a comparar y anteponer el amor a sí mismo al amor del prójimo.

Por amor caritativo a sí mismo entiende Santo Tomás, como él mismo advierte al principio del cuerpo, el de su naturaleza espiritual [10].

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—*El hombre se debe mayor caridad a sí mismo que al prójimo,* porque la caridad es una amistad fundada en la comunidad de bienaventuranza divina, que es debida, por tanto, a Dios como a su principio; a sí mismo, como a participante de ella, y al prójimo, como asociado o unido en la participación. Ahora bien,

---

[7] 1 q.60 a.5c.

[8] *Nota.*—El pensamiento de Santo Tomás es que el hombre debe amar a Dios con mayor amor no sólo objetivo y apreciativo, sino intensivo. Ya advertimos en nota al artículo anterior que respecto de Dios no admite Santo Tomás tales distinciones. En el caso similar de los ángeles, proponían algunos maestros la distinción de amor objetivo e intensivo, y Santo Tomás la califica de *falsa* (1 q.60 a.1c). Otra cosa es que la imperfección del hombre dificulte esta mayor intensidad debida.

En el estado de naturaleza caída, el hombre no ama a Dios más que a sí mismo con amor natural libre, por el malcamiento de su naturaleza, que le hace preferir el bien particular al divino. Para recobrar la natural rectitud del amor ha de ser *sanado* por la gracia. Cf. 1-2 q.109; véase MUÑIZ, ibid.

[9] GARRIGOU-LAGRANGE, *De virt. theol.* p.313ss. y 532ss.

[10] Cf. q.25 a.7.

la asociación o unión con el prójimo es inferior a la unidad e identidad consigo mismo. Más aún, esta unidad es la causa de la unión. Por tanto, la caridad del hombre consigo mismo ha de ser mayor que la debida al prójimo y causa de ella.

3. ACLARACIONES.—*El amor a uno mismo y a los más santos.*—Santo Tomás ha tenido en cuenta esta grave dificultad en la objeción primera. Si la caridad tiene por objeto el bien divino, parece que se ha de medir por él. Y, de ser así, habremos de amar más que a nosotros a las personas más santas, que están más unidas a Dios y poseen mayor bien divino.

El Angélico responde que el grado de la caridad no se mide sólo por el objeto amado, es decir, por el allegamiento a Dios, sino por el sujeto amante, es decir, por el allegamiento a uno mismo. El prójimo es más cercano a Dios, pero no a nosotros. Por tanto, no se sigue que hayamos de amarle más que a nosotros mismos. O precisando mejor la respuesta, como lo hace el Santo más adelante (a.7c.), al prójimo mejor que nosotros, no le hemos de querer más, aunque sí hemos de querer en él un mayor bien, en cuanto lo tiene, con deseo lícito todavía de recibirlo mayor nosotros si es posible.

Mayor amor a Cristo y a la Virgen que a nosotros.—Advierten muchos teólogos que nuestro amor caritativo ha de ser mayor hacia Cristo, en cuanto hombre, que hacia nosotros mismos. Y dan por razón la plenitud capital con que posee la vida divina y la comunica a todos.

Por razón análoga, hay que decir que también debemos amar a la Virgen Madre más que a nosotros mismos. Cristo, por su capitalidad, y la Virgen, por su maternidad espiritual, son coprincipios universales de la vida divina en los hombres: juntos nos la ganaron y nos la comunican. La caridad, por tanto, debe amar primero y principalmente el bien divino en Cristo y en María, en quienes está con plenitud y de quienes, por participación, deriva a nosotros y a los demás. Amamos nuestro bien divino porque nos une con Dios. Más hemos de amar el bien divino de Cristo y la Virgen, del que deriva nuestro bien y unión con Dios.

B) MAYOR AMOR AL BIEN ESPIRITUAL DEL PRÓJIMO QUE AL PROPIO CORPORAL (a.5)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Aunque el cuerpo, en cuanto elemento esencial de la unidad personal del hombre, comparte su dignidad y derechos, considerado en sí mismo y en su bien proporcionado, los tiene muy inferiores, y plantea el problema de comparación con el bien espiritual de otras personas humanas.

Estas tienen también su bien corporal, pero no entra en esta comparación (cf. ad 1).

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Se ha de preferir caritativamente el bien espiritual del prójimo al propio bien corporal. Y la razón es que existe mayor amabilidad caritativa en el alma del prójimo, capaz de plena bienaventuranza, que en el propio cuerpo, sólo capaz de ella por redundancia. En ésta nos será más íntima el alma de nuestros cobienaventurados que nuestro propio cuerpo (cf. ad 2).

3. ACLARACIÓN.—*El sacrificio corporal por el prójimo.*—Santo Tomás sólo plantea y resuelve aquí (ob. 3.ª y resp. 3.ª) dos casos: el de un prójimo en tal necesidad espiritual que haya de ser socorrida con riesgo de la propia vida. Lo corriente es que no sea tanta la necesidad o que incumba más a otro el socorro. Y entonces no sería obligación, sino perfección, el voluntario ofrecimiento.

Los moralistas prácticos añaden mayores precisiones en cuanto a los grados de necesidad, a los daños corporales que supondría su remedio y a la distinta obligación de justicia y caridad en relación con los necesitados. No podemos exponerlas en estas indicaciones introductorias.

V. El orden del amor al prójimo en general

A) PRINCIPIOS GENERALES DE PRIORIDAD EN EL AMOR AL PRÓJIMO (a.6)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Llegamos al tercer grado en el ordenamiento caritativo del amor, que es el del prójimo. Pero no hay prójimo, sino prójimos, es decir, personas humanas más o menos allegadas o próximas a Dios y a nosotros. Por eso se impone una cuestión previa: ¿Ha de ser más amado un prójimo que otro?

La resolución es de gran importancia, y los principios que la deciden, debajo de su aparente facilidad, ocultan una grave dificultad. Por eso hemos de aquilatar su significación.

2. MAYOR AMOR AFECTIVO-EFECTIVO.—Recuerda Santo Tomás que, según algunos autores, el afecto de la caridad debía ser igual para todos los prójimos, y, por tanto, que el orden se reducía al efecto u obras de la caridad, más debidas a los más allegados.

No le parece racional a Santo Tomás esta posición. La gracia no es menos recta que la naturaleza, y en ésta la inclinación o afecto está en proporción con el debido efecto. Luego también la tendencia afectiva de la gracia ha de estar en proporción con su deber o grado efectivo.

3. SOLUCIÓN.—*Dos principios de mayor caridad.*—El Angélico insiste en la solución que ya indicó en el artículo 4 ad 1. No hay un solo principio mensurativo del afecto o del orden de la caridad, sino dos: Dios y el sujeto amante. Porque es natural que la energía de la acción dependa también del agente[11]. Por tanto, el mayor o menor amor al prójimo no se ha de medir solamente por su mayor o menor allegamiento a Dios, sino por su mayor o menor allegamiento al diligente.

4. EXPLICACIÓN.—Para la recta inteligencia de la solución hay que explicar: 1.º Cómo es mayor el amor al prójimo por respecto a Dios y cómo es mayor por respecto al sujeto amante. 2.º Cómo el mayor amor por mayor allegamiento al sujeto diligente es amor caritativo.

1.º *Significación del mayor amor por referencia a Dios y al diligente.*—Podemos decir en breve que el primero es un mayor amor objetivo, y el segundo un mayor amor intensivo. *El primero* se mide por el acercamiento a Dios y por la mayor participación del bien divino.

[11] Cf. a.4 ad 1; a.7c.

Ama, por tanto, en tal prójimo o para tal prójimo un bien mayor. *El segundo* se mide por acercamiento al diligente, y, como de éste depende la intensidad del acto, el prójimo más allegado al sujeto amante es más intensamente querido [12]. Esta explicación la da el Angélico en el artículo siguiente. Y la resume en el artículo 13, diciendo: «El grado de dilección puede distinguirse según la diferencia del bien deseado para otro o según la intensidad de la dilección».

Cabe inquirir si el mayor bien divino de un prójimo no reclama mayor intensidad en el afecto caritativo. Y respondemos que sí. Y esa mayor intensidad se sobrentiende en la querencia misma de ese mayor bien. Por eso, de entre dos prójimos igualmente allegados al amante, debe ser más amado el más cercano a Dios (cf. ad 2). Pero, cuando se interpone el allegamiento humano, se acrecienta la intensidad por parte del diligente y hace que un bien menor sea más vehementemente amado (a.7c).

2.º *Cómo es caritativo el mayor amor a los más allegados.*—Es obvio que el mayor acercamiento a Dios postule mayor amor divino o caritativo, pues ese allegamiento es la razón formal de la caridad. Pero no aparece claro que la mayor proximidad del sujeto amante motive mayor amor sobrenatural o caritativo.

Dificultades.—En primer término, siendo el sujeto humano, parece que el mayor amor que proviene de él por allegamiento natural con él sea humano y no divino.

En segundo lugar, y sobre todo, el allegamiento natural se funda en un bien natural, y, por tanto, motiva y especifica un amor natural. No parece, pues, que ese mayor bien natural provoque un mayor amor caritativo, que no se da sin su motivo formal divino.

Por último, parece que, en el mejor de los casos, esa mayor caridad hacia los más allegados será una mayor caridad imperante que ordena a Dios el mayor amor natural y su bien. Pero no una mayor caridad eliciente, que carece, como hemos dicho, de objeto propio.

Respuesta general.—Debemos decir, sin embargo, que el mayor amor a los más allegados al diligente debe ser un mayor amor caritativo.

Y la razón es que tanto el diligente como su dilección, como su mayor intensidad dilectiva, como la persona más dilecta, como el bien querido para ella son caritativos. El diligente es caritativo, porque es el hombre en cuanto sujeto de la caridad; la dilección es caritativa, porque procede del diligente caritativo; la mayor intensidad dilectiva es caritativa, porque la intensidad en la dilección depende del agente que lo es; la persona más amada es caritativa, porque la dilección se ordena a ella en cuanto capaz del bien divino; y, finalmente, este bien divino de la caridad es el más querido para ella.

Y la razón del mayor amor caritativo es que «la dilección tiene su intensidad de parte del mismo diligente» (a.7c), y así la mayor «intensidad de la dilección hay que atenderla por comparación al mismo hombre que ama». Por eso, como el diligente no sólo es allegado o unido, sino uno consigo mismo; la mayor inclinación o afecto de la

---

[12] *Nota.*—No se desoriente el lector con la respuesta ad 1, pues en ella afirma Santo Tomás que para todos los bienaventurados se ama el mismo bien en general *(in genere)*. Pero no niega que ese bien general pueda ser amado en los diversos grados en que de hecho lo poseerán los elegidos, como en el artículo siguiente.

caridad tiende hacia el mismo diligente. Y «el don de la caridad—escribe el Angélico—se da ante todo a cada uno para que ordene su mente a Dios, que pertenece a su propia dilección» (a.13c). Pero se le da, en segundo lugar, para que quiera la ordenación a Dios de los demás. Y por eso, «por la misma inclinación de la caridad, el hombre ama más al que le es más allegado, a quien debe también mayor solicitud caritativa» [18]. Así, pues, como la caridad es más intensa en el amor del mismo diligente que en el de los prójimos, porque la unidad es más que la unión, así también es más intensa con los prójimos cuya unión con el diligente es mayor.

Parecidamente se debe argüir que, así como la caridad, por su propia condición divina, ama con mayor intensidad el bien divino del mismo sujeto diligente, así, a continuación, ama con mayor intensidad el bien divino de los más íntimos al diligente.

Y no obsta que el mayor allegamiento sea en bienes humanos, porque, aunque ellos sean humanos, el diligente al que allegan es divino, y el allegado es divinamente amable. El allegamiento, por tanto, pone en mayor contacto el amor divino del diligente con la amabilidad divina del allegado, que, en consecuencia, es más intensamente amada. Y esto explica que el amor sea mayor, aunque no lo sea el bien, porque «la caridad no sólo emite su acto de dilección habida cuenta del objeto, sino también habida cuenta del diligente. Por eso ocurre que el más unido sea el más amado» (a.7 ad 3). Un combustible no sólo arde más por ser mayor, sino por estar más cercano al fuego.

Con esto se desvanecen las dificultades antepuestas. La primera, porque el sujeto amante no actúa en cuanto humano, sino en cuanto divino, por la caridad.

La segunda, porque el allegamiento, como hemos dicho, no sólo provoca un mayor amor humano, sino un mayor amor divino de la persona allegada.

La tercera, porque hay objeto de mayor intensidad no sólo para una mayor caridad imperante, sino para la mayor caridad eficiente, como hemos visto. Así lo sanciona también el Angélico al final del artículo séptimo.

B) Si han de ser más amados los mejores o los más allegados (a.7)

1. Razón y sentido.—Puesto que la caridad al prójimo se mide por su mayor acercamiento a Dios o al hombre diligente, procede averiguar si han de ser más amados los más cercanos a Dios, que son los *mejores*, o los más cercanos al diligente, que son los más *allegados*.

2. Solución de Santo Tomás.—Después de las reflexiones aclaratorias del artículo anterior, es fácil compendiar el pensamiento de Santo Tomás en breves puntos.

1.º *Es debido a los mejores un mayor amor objetivo*, es decir, el querer para ellos un bien mayor. La razón es que nuestra voluntad debe estar conforme con la justa voluntad divina, que se lo concede.

2.º *Se debe querer con mayor amor intensivo el bien divino de los más allegados.*—Porque la intensidad del amor procede del diligente, y, por tanto, es más debida a los que le son más cercanos.

[18] Cf. ibid., a.6c; a.7c

3.º *También puede desearse para los más allegados un mayor bien divino que el ya poseído por los mejores*, es decir, que los más allegados a nosotros sean también los más allegados a Dios. Y puede ser así porque la perfección crece y decrece, y, en definitiva, será mejor el que al final sea más perfecto.

4.º Puede ser, finalmente, mayor nuestra caridad con los más allegados, porque puede informar o imperar los diversos títulos o vínculos humanos de amistad. Todos esos títulos o bienes pueden ser ordenados por la caridad a su bien superior divino. Y, por consiguiente, en la actuación de esos amores o amistades humanas, de parentesco, conciudadanía, etc., puede intervenir la caridad elevándola a Dios.

Advierte Báñez: «Este artículo y los dos siguientes deben leerse con mucha atención, contra los que, bajo pretexto de perfección espiritual, no consideran otra razón de amor al prójimo que la del objeto formal de la caridad y juzgan menos perfectos a los que tienen mayor amor por afecto familiar o de otra amistad humana: como si estas particulares razones de amor no hubieran de ser más bien perfeccionadas que destruídas por la caridad y por la gracia, que perfecciona a la naturaleza. Tú atente a la doctrina de Santo Tomás, que explica maravillosa y católicamente el orden completo de la caridad» [14].

C) Si los consanguíneos han de ser más amados que los demás allegados (a.8)

1. Dejados ya los mejores, queda por saber si todos los allegados han de ser igualmente queridos o no, y particularmente si los parientes lo han de ser más que todos los demás.

2. Solución de Santo Tomás.—Da el Santo una respuesta muy equilibrada y matizada. Siendo, dice, el allegamiento el título de mayor amor, hay que tener en cuenta su diversa condición, pues uno es el allegamiento de parentesco, otro el de paisanaje o el de consocledad, etcétera. De aquí concluye Santo Tomás:

1.º Cada allegado ha de ser más querido en lo que es más allegado.

2.º El allegamiento por parentesco es más connatural y estable que todos los demás, y, por tanto, impone mayor solicitud en las necesidades naturales.

3.º No obstante, otras aproximaciones pueden ser mayores en su orden; por ejemplo, las de amistad espiritual, y más si es de comunicación paterno-filial, etc. Estas son menos naturales, pero son más libres y, como tales, más intensas (cf. ad 1 y ad 2).

VI. Orden particular entre los familiares (a.9-11)

El parentesco, como hemos dicho, es, en cierto sentido, el allegamiento más estrecho. Pero también en él hay grados, y, por tanto, ha de haberlos en el deber de caridad. Santo Tomás los señala en los artículos 9, 10 y 11, y pueden resumirse así:

---

[14] Cf. Báñez, in h.a.

1.º *Al padre le es debido mayor amor objetivo, y al hijo mayor amor intensivo* (a.9). Porque el padre, de suyo, tiene más semejanza con Dios, y el hijo es más íntimo.

2.º *De suyo, habría de ser más amado el padre que la madre* (a.10). Santo Tomás da por razón la mayor causalidad de la paternidad en la generación, por suponer que sólo el padre era principio activo en ella. La verdad es que la madre coopera tan activamente como el padre en la generación. Así que, por esta parte, son igualmente amables. En otras razones menos esenciales pueden aventajarse más o menos. En conjunto y en general, merecerán mayor amor las madres por su mayor amor afectivo y efectivo a los hijos.

3.º *Corresponde mayor amor objetivo a los padres y mayor amor intensivo a los esposos* (a.11). Porque en los primeros prevalece el bien, y en los segundos la unión.

VII. Prevalencia del amor entre bienhechor y beneficiado (a.12)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—Las variedades de compenetración y amistad humana son tantas como las del bien, de cuya comunión se originan. Imposible examinarlas todas, ni aun las principales. Por eso, Santo Tomás, una vez analizada la interdependencia afectiva de los parientes, examina una correlación amistosa general que se da más o menos en muy diversos allegamientos. Es la de *bienhechor y beneficiado* o favorecedor y favorecido.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Aplica también aquí el doble canon mensurativo del amor. Objetivamente, es más amable y debe ser más amado el bienhechor, pues su función importa mayor bondad, pero el amor del bienhechor a su beneficiado es mucho más intenso, como ya observó y probó el Filósofo, por cuatro preciosas razones, que damos en cifra y que el lector saboreará en el original. 1.ª Porque el bienhechor ama al beneficiado como obra suya. 2.ª Porque ama en el beneficiado su propio bien. 3.ª Porque su amor es activo, y el del beneficiado, pasivo. 4.ª Porque beneficiar es trabajoso, y donde se pone trabajo, se pone amor. En cambio, lo fácil no se aprecia.

VIII. El orden de la caridad en el cielo (a.13)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—El orden de la caridad estudiado en toda la cuestión es el que vige en este mundo de los viadores. Y aunque ella no es provisional, como la fe y la esperanza, sino definitiva, sólo en el cielo logra su ambiente y su plenitud connatural, como amor celeste que es. Por otra parte, ¡es tan distinta la sociedad eterna de los bienaventurados de esta sociedad humana civil, y aun eclesial, y son tan diversas las relaciones de sus ciudadanos! Santo Tomás inquiere, pues, si el orden señalado de la caridad respecto de Dios, de sí mismo y del prójimo permanecerá en el cielo.

2. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Se resume en cinco puntos:

1.º *Dios será amado en el cielo sobre todas las cosas.*—Lo será allí, al fin, dichosamente, en el reino del amor.

2.º *Cada bienaventurado amará más objetivamente, es decir, querrá mayor bienaventuranza para los más santos que para sí mismo.*—Lo exige así la conformidad con la justicia definitiva de Dios.

3.º *No obstante, cada bienaventurado se amará más intensamente a sí mismo que a los demás.*—Porque la intensidad del amor es proporcionada a la unión con el amante, y la caridad se recibe ante todo para amarse a sí mismo en Dios.

4.º *Entre los prójimos, serán más amados en absoluto*, es decir, objetiva e intensivamente, *los mejores.* Y la razón es que allí se sobrepone a todas las relaciones y proximidades de este mundo la relación e intimidad con Dios, y los más allegados a él son los más allegados a todos.

5.º *Sin embargo, todos los vínculos honestos de unión, intimidad y amor de este mundo permanecerán perfeccionadísimos en el cielo.*—Sólo que sobre todos ellos prevalecerá, incomparablemente, el de mayor unión con Dios, que lo será todo en todos, como lo será todo en todos su infinito bien glorificador.

CUESTION 26

(In tredecim articulos divisa)

De ordine caritatis

Del orden de la caridad

En consecuencia, se ha de tratar del orden de la caridad. Acerca de lo cual se proponen trece artículos.

Primero: si hay algún orden en la caridad.

Segundo: si el hombre debe amar más a Dios que al prójimo.

Tercero: si más que a sí mismo.

Cuarto: si más a sí que al prójimo.

Quinto: si el hombre debe amar más al prójimo que a su cuerpo.

Sexto: si a un prójimo más que a otro.

Séptimo: si más al prójimo mejor o más unido a él.

Octavo: si al más unido a él por origen carnal o por otras exigencias.

Noveno: si ha de ser más amado el hijo por caridad que el padre.

Décimo: si debe amar más a la madre que al padre.

Undécimo: si más al bienhechor que al beneficiado.

Duodécimo: si el orden de la caridad se observa en la patria.

Deinde considerandum est de ordine caritatis (cf. q.25 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo: utrum sit aliquis ordo in caritate.

Secundo: utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum.

Tertio: utrum plus quam seipsum.

Quarto: utrum se plus quam proximum.

Quinto: utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sexto: utrum unum proximum plus quam alterum.

Septimo: utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.

Octavo: utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono: utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo: utrum magis debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo: utrum uxorem plus quam patrem vel matrem.

Duodecimo: utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

Decimotertio: utrum ordo caritatis maneat in patria.

ARTICULO 1

Utrum in caritate sit ordo *

Si hay algún orden en la caridad

Dificultades. Parece que no hay orden alguno en la caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo.

* *Sent.* 3 d.29 a.1; *De virtut.* q.2 a.9.

1. Caritas enim quaedam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

2. Praeterea, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

3. Praeterea, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

Sed contra est quod dicitur Cant. 2,4: «Introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem».

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V «Metaph.» [1], prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra (q.23 a.1; q.25 a.2) quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi: quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (q.23 a.6). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis [2] patet. Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

1. La caridad es una virtud. No se asigna ningún orden a las demás virtudes. Luego tampoco se le debe asignar a la caridad.

2. Así como el objeto de la fe es la verdad primera, así la suma bondad es objeto de la caridad. En la fe no se pone ningún orden; antes bien, todo se cree por igual. Por tanto, tampoco debe ponerse en la caridad.

3. La caridad está en la voluntad. Ordenar no es de la voluntad, sino de la razón. En consecuencia, no debe atribuirse orden a la caridad.

Por otra parte, se lee en el Cantar: "Introdújome el rey en su bodega, ordenó en mí la caridad".

Respuesta. Como dice el Filósofo, se dice algo anterior y posterior con relación a un principio. El orden incluye en sí una manera de anterior y posterior. Por consiguiente, es menester que, en donde se encuentre un principio, haya un orden. Se ha dicho arriba que el amor de caridad tiende a Dios como a principio de bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad; por eso es conveniente que se siga un orden en aquellas cosas amadas por caridad con respecto al principio primero de este amor, que es Dios.

Soluciones. 1. La caridad tiende al fin último bajo la razón de último fin, lo cual no atañe a ninguna otra virtud, como queda dicho. El fin tiene razón de principio en lo apetecible y en las obras; de aquí que la caridad diga en grado sumo relación con el primer principio, y que en ella se encuentre primordialmente orden en relación con el primer principio.

[1] L.4 c.11 n.1 (Bk 1018b9): S.Th., l.5 lect.13.
[2] Q.23 a.7; 1-2 q.13 a.3; q.34 a.4 ad 1.

2. La fe pertenece a la potencia cognoscitiva, cuya operación se da en cuanto que las cosas conocidas están en el conocedor. La caridad, empero, está en la afectiva, cuya operación consiste en que el alma tiende a las cosas mismas. Y el orden se encuentra principalmente en las cosas, y de ellas llega a nuestro conocimiento. Por eso, el orden es más propio de la caridad que de la fe, aunque en la fe también haya un orden, en cuanto que recae primeramente en Dios y secundariamente en las cosas que a El se refieren.

3. El orden pertenece a la razón como a ordenadora y a la potencia apetitiva como a ordenada. En este sentido se pone orden en la caridad.

Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei.—Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quae referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

ARTICULO 2

Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus [a]

Si Dios ha de ser más amado que el prójimo

Dificultades. Parece que Dios no ha de ser más amado que el prójimo.

1. Se dice en San Juan: "Quien no ama a su hermano, que ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?" De lo cual resulta que lo más amable es lo más visible, pues la vista es el principio del amor, como dice el Filósofo. Dios es menos visible que el prójimo. Luego también ha de ser menos amado con caridad.

2. La semejanza es causa de amor: "Todo animal ama a su semejante". Mayor es la semejanza del hombre con su prójimo que con Dios. Ama, pues, más al prójimo.

3. Lo que ama la caridad en el prójimo es Dios, como se ve en San Agustín. No es mayor Dios en sí

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus.

1. Dicitur enim I Io. 4,20: «Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?» Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile: nam et visio est principium amoris, ut dicitur IX «Ethic.» [b]. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

2. Praeterea, similitudo est causa dilectionis: secundum illud Eccli. 13,19: «Omne animal diligit simile sibi». Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

3. Praeterea, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in I «De

[a] *De virtut.* q.2 a.9.

[b] C.5 n.3 (Bk 1167a4); c.12 n.1 (Bk 1171b29); S.Th., lect.5-14.

doctr. christ.» [4]. Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quàm in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

Sed contra illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt: secundum illud Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus». Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi: quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis: non quidem ita quod ex ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quod illud quod est magis visi-

mismo que en el prójimo; y así no ha de ser más amado en sí mismo que en el prójimo. En consecuencia, no se debe amar más a Dios que al prójimo.

Por otra parte, se debe amar con preferencia lo que es causa del odio que hemos de tener a ciertas cosas. Si el prójimo nos aparta de Dios, ha de ser odiado por Dios, según sentencia: "El que viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo". Luego Dios ha de ser más amado por caridad que el prójimo.

Respuesta. Toda amistad principalmente mira a aquello en que principalmente se encuentra el bien en cuya comunicación se funda; verbigracia: la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, del cual depende todo el bien de ésta; por eso, grandemente le deben los ciudadanos fe y obediencia. La amistad de caridad se cimienta en la comunicación de la bienaventuranza, que está principalmente en Dios como en primer principio, del cual se deriva a todos los que son capaces de ella. De aquí que peculiarmente y en sumo grado ha de ser amado con caridad Dios. Es amado, pues, como causa de bienaventuranza, y el prójimo como copartícipe nuestro en la misma.

Soluciones. 1. Una cosa es doblemente causa de amor. De un modo, como motivo de amor. En este sentido, el bien es causa de amar, porque se ama lo que tiene razón de bien. De una segunda manera, en cuanto que es camino para alcanzar el amor. En este sentido, la vista es causa de amor. Pero una cosa no es ciertamente amable por ser visible, sino porque por la visión llegamos al amor. Así, no es menester que lo más visible sea lo más amable, sino

[4] C.22.27: ML 34,26.29.

que es lo primero que se nos ofrece para amarlo. Bajo ese aspecto argumenta el Apóstol, pues el prójimo por estar más visible se nos ofrece en primer término a nuestro amor, pues, como dice San Gregorio, "por las cosas que conoce el alma aprende a amar lo desconocido". Por donde, si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque primeramente tropieza con él nuestro amor. Dios, en cambio, es más amable por su mayor bondad.

2. La semejanza que tenemos con Dios es anterior y causa de la semejanza que tenemos con el prójimo. Porque somos semejantes al prójimo por participar de Dios una cosa que también participa el prójimo. Y así, por esta razón de semejanza más debemos amar a Dios que al prójimo.

3. Considerado Dios en su substancia, es igual dondequiera que está, pues no se aminora por estar en otro. Con todo, el prójimo no tiene por igual la bondad de Dios como la tiene El: Dios la tiene esencialmente, y el prójimo, por participación.

bilo sit magis diligibile: sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus: «ex his enim quae novit animus discit incognita amare», ut Gregorius dicit, in quadam homilia [5]. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit: non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum: ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est: quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULO 3

Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum [*]

Si el hombre debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar más en caridad a Dios que a sí mismo.

1. Dice el Filósofo que "la amistad para con otro proviene de la amistad para con uno mismo". La causa es más poderosa que el efec-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

1. Dicit enim Philosophus, in X «Ethic.» [6], quod «amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad

[*] 1 q.60 a.5; 1-2 q.109 a.3; *Sent.* 3 d.29 a.3; *De virtut.* q.2 a.4 ad 2; a.9.

[5] *In Evang.* Lr homil.11: ML 76,1114.

[6] C.4 n.1 (BK 1166a1); c.10 n.2 (BK 1165b5): S.TH., lect.4.8.

seipsum». Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

2. Praeterea, unumquodque diligitur inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur: sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Praeterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum: quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c. nt.4): «Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas». Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent: quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis

to. Luego la amistad del hombre consigo mismo es mayor que con otro, y así más amor se debe a sí mismo que a Dios.

2. Una cosa es amada en cuanto es bien propio. Lo que es motivo de amar se ama más que lo que se ama por este motivo; como los principios, que son motivos de conocer, se conocen mejor. En consecuencia, el hombre más se ama a sí mismo que a cualquier otro bien amado, y ama también más a sí mismo que a Dios.

3. En cuanto uno ama más a Dios, tanto más desea gozarlo. Cuanto más desea gozarlo, tanto más se ama a sí mismo, porque es el bien sumo que uno puede querer. Por consiguiente, el hombre no debe amar más con caridad a Dios que a sí mismo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si a ti te debes amar no por ti, sino por aquel en que está el fin rectísimo de tu amor, que no se duela ningún otro hombre si a él también lo amas por Dios". Y es más aquello por lo que una cosa es que la cosa misma. Por tanto, debe el hombre amar más a Dios que a sí mismo.

Respuesta. De Dios podemos recibir doble bien: de naturaleza y de gracia. Sobre la comunicación de los bienes naturales, que nos hace Dios, se funda el amor natural, con el cual no sólo el hombre en su naturaleza íntegra ama a Dios sobre todas las cosas, y más que a sí mismo, sino también cualquier criatura, con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, cuando menos, el natural, en las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas. Porque la parte naturalmente ama más el bien común del todo que el bien particular y propio. Lo cual se evidencia por la operación, pues las partes están dotadas de inclinación primordial a la acción común y útil

para el todo. Y esto se echa de ver en las virtudes políticas, con las que los ciudadanos sufren algunas veces menoscabo en sus propias cosas y personas. — Por donde, con mucha más razón, tiene lugar esto en la amistad de caridad, que se funda en la comunicación de los bienes de gracia; y así, por caridad, debe el hombre amar más a Dios, común bien de todos, que a sí mismo, pues la bienaventuranza está en Dios como en principio común y fontal de todos los que pueden participarla.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la amistad para con aquellos en quienes el bien, que es objeto de la amistad, se encuentra de una manera limitada, no de la amistad para aquel en quien se encierra la totalidad de bien.

2. La parte ama el bien del todo por serle conveniente; no de suerte que lo refiera a ella, antes bien de tal modo que ella misma se refiera al bien del todo.

3. Querer gozar de Dios pertenece al amor en que Dios es amado con amor de concupiscencia. Y más amamos a Dios, con amor de amistad que con amor de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien de Dios que el que podemos participar gozándolo; por eso, en absoluto, ama el hombre más a Dios en caridad que a sí mismo.

virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent.—Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

ARTICULO 4

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum [a]

Si el hombre debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum.

1. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra (a.2) dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

2. Praeterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo: secundum illud Prov. 12,26: «Qui negligit damnum propter amicum, iustus est». Ergo homo debet ex caritate *magis alium* diligere quam seipsum.

3. Praeterea, I ad Cor. 13,5 dicitur quod caritas «non quaerit quae sua sunt». Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est quod dicitur Lev. 19,18, et Mt. 22,39: «Diliges proximum tuum sicut teipsum»: ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate *magis* debet diligere seipsum quam proximum.

Respondeo dicendum quod in homine duo sunt: scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est (q.25 a.7). Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam

Dificultades. Parece que el hombre no debe amarse más a sí mismo con caridad que al prójimo.

1. El objeto principal de la caridad es Dios, como está dicho. A veces ve el hombre que el prójimo está más unido a Dios que él mismo. Luego debe amar más a ese tal que a sí mismo.

2. Evitamos más el perjuicio de aquel a quien más amamos. El hombre soporta por caridad el perjuicio del prójimo, según la sentencia: "Quien descuida su daño por el amigo, es justo". Debe, pues, amar más a otro con caridad que a sí mismo.

3. Se lee que "la caridad no busca lo suyo". Sumamente amamos aquello para lo cual buscamos el máximo bien. Así, nadie se ama a sí mismo con caridad más que al prójimo.

Por otra parte, se manda: "Amarás al prójimo como a ti mismo". Por donde se echa de ver que el amor del hombre a sí mismo es el modelo del amor que ha de tener a otro. Es más ser modelo que copia. En consecuencia, más debe amar el hombre con caridad a sí mismo que al prójimo.

Respuesta. Dos cosas hay en el hombre: la naturaleza espiritual y la corporal. Se dice que el hombre se ama a sí mismo, como está dicho, si se ama según su naturaleza espiritual. Según eso, debe el hombre, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera. Y es

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *Sent.* 3 d.29 a.5; *In II Tim.* 3 lect.1; *De virtut.* q.2 a.9.

claro, por el motivo mismo de amar. Pues arriba queda dicho que Dios es amado cual principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad. Y el hombre se ama a sí mismo por razón de que es partícipe de dicho bien, mientras que al prójimo, a causa de su asociación a este bien. Ahora bien, la asociación motiva el amor, pues implica una cierta unión en orden a Dios. Por eso, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe el bien divino que el que otro se le asocie en esta participación; y, en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo.—La confirmación de esto es que el hombre no debe incurrir en el mal de pecado, que contraría a la participación de la bienaventuranza, para librar al prójimo de un pecado.

Soluciones. 1. El amor de caridad no sólo se mide por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del amante, a saber, el hombre que tiene caridad; al igual que la cuantía de cualquier acción depende en cierto modo del sujeto mismo. De ahí que, aunque el prójimo más bueno esté más cerca de Dios, no está, con todo, tan cercano a quien tiene caridad como lo está éste a sí mismo; y así no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo.

2. El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales; pero, haciendo esto, se ama más a sí según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es bien del alma. Pero en lo espiritual no debe el hombre incurrir en pecado para librar al prójimo de pecado, como hemos dicho.

3. Como dice San Agustín, "cuando se dice que la caridad no busca lo suyo, se ha de entender así: que antepone lo común a lo propio".

quemcumquo alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est (a.2; q.25 a.12), Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritatis secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum.—Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis, qui est ipse homo caritatem habens; sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem montem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in «Regula»[1], «quod dicitur, Caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis antepo-

[1] Epist. 211: ML 33,961.

nit». Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est (a.3).

Siempre el bien común es más amable a cualquiera que el bien propio, lo mismo que es más amable a la parte el bien del todo que el bien parcial suyo, como queda dicho.

ARTICULO 5

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium [a]

Si el hombre debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Praeterea homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est (a.4). Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Praeterea, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum: secundum illud Io. 15,13: «Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis». Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c. nt.4), quod «plus debemus diligere proximum quam corpus proprium».

Respondeo dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet plenioremrationem diligibilis ex caritate, ut dictum

Dificultades. Parece que el hombre no debe amar más al prójimo que a su propio cuerpo.

1. En el prójimo se entiende incluído el cuerpo de nuestro prójimo. Si, pues, el hombre debe amar más al prójimo que el propio cuerpo, se sigue que debe amar más el cuerpo del prójimo que el propio cuerpo.

2. El hombre debe amar más la propia alma que al prójimo, como hemos visto. El cuerpo propio es más allegado a nuestra alma que el prójimo. Luego más debemos amar el cuerpo propio que el prójimo.

3. Todos exponen lo que aman menos para salvar lo que aman más. No todos los hombres tienen obligación de exponer su cuerpo por la salvación del prójimo, sino que es cosa de perfectos: "Nadie tiene más caridad que el que da la vida por sus amigos". Así, no tiene el hombre que amar más con caridad al prójimo que a su cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que "debemos amar más al prójimo que al cuerpo propio".

Respuesta. Ha de ser más amado con caridad aquello que tiene mayor motivo de ser cosa amada por cari-

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *De perf. vitae spir.* c.14; *De virtut.* q.2 a.9; a.11 ad 9.

dad, como está dicho. El consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso para amar que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo del amor al propio cuerpo. De aquí que debamos amar más al prójimo, en cuanto a la salud de su alma, que a nuestro cuerpo.

Soluciones. 1. Según el Filósofo, las cosas se presentan por lo principal que hay en ellas; por donde, cuando se dice que el prójimo ha de ser más amado que el propio cuerpo, se sobrentiende de su alma, que es la parte más principal.

2. Nuestro cuerpo es más allegado a nuestra alma que el prójimo en razón de constituir la propia naturaleza; pero, en cuanto a participar la bienaventuranza, mayor es la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del cuerpo propio.

3. A todo hombre incumbe el cuidado del propio cuerpo, pero no a todos el cuidado de la salvación del prójimo sino es en caso de necesidad. Por eso, no es exigencia necesaria de la caridad que el hombre exponga su cuerpo por salvar al prójimo, a no ser en el caso que tenga obligación de mirar por su salvación: que, con todo, uno se ofrezca a ello espontáneamente, es de perfección de la caridad.

est (a.2.4). **Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus.**

Ad primum ergo dicendum quod quia, secundum Philosophum, in IX «Ethic.» [8], **unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.**

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem caritatis.

ARTICULO 6

Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius [a]

Si un prójimo ha de ser más amado que otro

Dificultades. Parece que un prójimo no ha de ser más amado que otro.

1. Dice San Agustín: "Todos los hombres han de ser amados por

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius.

1. **Dicit enim Augustinus, in I «De doctr. christ.»** [9]: «Omnes

[a] Infra q.44 a.8 ad 2; *Sent.* 3 d.29 a.2; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.9.
[8] C.8 n.6 (Bk 1169a2); S.Th., lect.9.
[9] C.28: ML 34,30.

homines aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur». Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Praeterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I «De doctr christ.» (l.c. nt.4). Ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

3. Praeterea, «amare est velle bonum alicui»; ut patet per Philosophum in II «Rhet.»[10]. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam. Ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum: unde Lev. 20,9 praecipitur quod «qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur», quod non praecipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis. Mas, no pudiendo ser útil a todos, has de preferir principalmente a aquellos que, por la coyuntura de lugares y tiempos o de cualquier otra circunstancia, estén más unidos a ti con una misma suerte". Luego un prójimo no ha de ser más amado que otro.

2. Cuando es uno e idéntico el motivo de amar a muchos, no debe ser desigual el amor. Es uno e idéntico el motivo de amar a todos los prójimos, a saber: Dios, como está claro en San Agustín. Por tanto, debemos amar por igual a todos los prójimos.

3. "Amar es querer un bien para alguien", como dice el Filósofo. Queremos un bien igual para todos los prójimos, a saber, la vida eterna. Debemos, pues, amar por igual a todos.

Por otra parte, tanto uno debe de ser más amado cuanto más gravemente peca el que obra contra su amor. Peca más gravemente uno obrando contra el amor de ciertos prójimos que de otros; pues se manda en la Ley que "quien maldijere al padre o a la madre muera irremisiblemente", lo cual no se preceptúa contra los que maldicen a otros hombres. En consecuencia, debemos amar a unos prójimos más que a otros.

Respuesta. Sobre esto hubo una doble opinión. Algunos dijeron que todos los prójimos han de ser por igual amados con caridad en cuanto al afecto, mas no en cuanto al efecto u obra exterior, afirmando que el orden del amor debe tomarse de los beneficios exteriores, que debemos prodigar más a los próximos que a los extraños; mas no del afecto interior, que se debe por igual a todos, aun a los enemigos.

Esto se afirma sin razón. Porque no está menos ordenado el afecto de caridad, que es inclinación de la gracia, que el apetito natural, inclina-

[10] C.4 n.7 (Ex 1382b19).

ción de la naturaleza; procediendo ambas de la divina sabiduría. Observamos en lo natural que la inclinación natural está proporcionada al acto o al movimiento que corresponde a toda naturaleza: como la tierra tiene mayor inclinación a la gravedad que el agua, pues lo connatural es estar debajo de ésta. Es menester también, pues, que la inclinación de la gracia, cual es el afecto de la caridad, esté proporcionado a las cosas que hay que obrar exteriormente, de suerte que tengamos un afecto más intenso de caridad a quienes debamos ser más benéficos.

Por eso hay que decir que se ha de amar, aun en cuanto al afecto, más a un prójimo que a otro. Y la razón es que, siendo Dios el que ama y el principio del amor, por necesidad el afecto amoroso ha de ser mayor según la mayor cercanía a uno de estos principios. Pues, como queda dicho, dondequiera se encuentre un principio, se fija el orden por comparación a él.

Soluciones. 1. El amor puede ser doblemente desigual: por parte del bien que deseamos al amigo. Así a todos los hombres amamos con caridad por igual, porque para todos deseamos el mismo bien en general, a saber, la bienaventuranza eterna. En otro sentido, se llama mayor el amor por su acto más intenso. De este modo no es menester amar a todos por igual.

O puede decirse también que de dos maneras podemos tener amor desigual para con alguien. Una, por razón de que unos fuesen amados y otros no. Tal desigualdad se cumple en la beneficencia, ya que no podemos socorrer a todos; pero no debe darse en la benevolencia del amor. Otra es la desigualdad del amor por razón de que unos son más amados que otros. San Agustín, pues, no intenta excluir esta desigualdad, sino la primera, como se desprende de lo que dice de la beneficencia.

ralis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniusculusque: sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda: ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis benéficos esse.

Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus: sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex caritate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aeque diligere.

Vel aliter dicendum quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur. Et hanc inaequalitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse: sed in benevolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam: ut patet ex his quae de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum: sed quidam sunt ei propinquiores, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus (cf. ad 1).

2. No todos los prójimos se relacionan por igual con Dios, puesto que algunos, por su mayor bondad, están más cerca de él, los cuales han de ser más amados con caridad que otros que lo están menos.

3. Esa objeción procede de la cantidad del amor por parte del bien que deseamos a los amigos.

ARTICULO 7

Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores [a]

Si debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

1. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum: sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem», etc.: homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

2. Praeterea, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

3. Praeterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur: amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent

Dificultades. Parece que debemos amar más a los mejores que a los más unidos a nosotros.

1. Parece que se ha de amar más aquello que por ningún motivo se debe odiar que a lo que por alguna razón se ha de tener odio, como es más blanco aquello que está más alejado de lo negro. Las personas unidas a nosotros han de ser de alguna manera odiadas: "Si alguien quiere venir a mí y no odia al padre", etc. Los hombres buenos en modo alguno han de ser odiados. Luego han de ser más amados los mejores que los más unidos.

2. Por la caridad principalmente se asemeja el hombre a Dios. Dios ama más al mejor. Así, el hombre por la caridad debe amar más al mejor que al más unido.

3. Conforme a toda amistad, deberá ser más amado lo que más pertenece al fundamento de la amistad; así, en la amistad natural amamos más a quienes nos están más unidos por naturaleza, cuales son los padres y los hijos. La amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, en la que más convenimos con los mejores que con los

[a] *Sent.* 3 d.29 a.6; *De virtut.* q.2 a.9 ad 12,14.

más allegados a nosotros. Por consiguiente, más debemos amar a aquéllos que a éstos.

Por otra parte, se lee en el Apóstol: "Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel". La afección interna de la caridad debe corresponder al efecto exterior. Por tanto, más caridad se debe tener con los allegados que con los mejores.

Respuesta. Es menester que todo acto guarde proporción con el objeto y el agente: por el objeto se especifica y por la potencia del agente tiene la medida de su intensidad; como el movimiento se especifica por el término y alcanza intensidad de velocidad según las disposiciones del móvil y la potencia del motor. Así también el amor trae su especie del objeto, mas la intensidad depende del mismo amante. El objeto del amor caritativo es Dios, y el hombre, el amante. Por consiguiente, la diversidad de amor en la caridad hay que buscarla, en cuanto a la especie, en los prójimos amados en relación con Dios; de suerte que deseemos más bien por caridad a aquel que está más cerca de Dios. Porque, aunque el bien que para todos quiere la caridad, la bienaventuranza eterna, sea de suyo uno, tiene, sin embargo, diversos grados según sus diferentes participaciones. Y atañe a la caridad querer que se cumpla la justicia de Dios, según la cual los mejores participan en mayor grado la bienaventuranza. Y esto diversifica específicamente el amor, pues existen distintas especies de amor conforme a los diversos bienes que deseamos para aquellos a quienes amamos.—Mas la intensidad del amor hay que señalarla en comparación con el mismo hombre que ama. Y, conforme a esto, a los que están más cercanos a él les desea más intensamente el bien para el cual los ama que a los mejores el bien mayor.

meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. 5,8: «Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior». Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

Respondeo dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis: sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum.

Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt: quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet (q.24 a.4.10.11). Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos: quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae: sicut ars quae est circa finem imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

Hay también que tener presente aquí otra diferencia: que algunos prójimos nos son cercanos por origen natural, el cual no podemos perderlo, pues por él son lo que son. En cambio, la bondad de virtud, por la que algunos se allegan a Dios, se puede perder y recobrar, aumentar y disminuir, como se desprende de lo dicho. Y así puedo por caridad desear que este que me está unido sea mejor que otro, y de este modo pueda llegar a mayor grado de bienaventuranza.

Hay también otra manera en amar más con caridad a los que nos son más allegados, a saber, que los amamos de más maneras. Con los que no lo son, tenemos sólo amistad de caridad; pero con quienes nos son allegados, tenemos otras amistades según la medida de su unión con nosotros. Y puesto que el bien sobre que se funda cualquier amistad se ordena como a fin al bien en que se cimienta la caridad, se sigue que ella impera el acto de todas ellas, igual que el arte, que versa sobre el fin, impera a las que versan sobre lo conducente a él. Y así este amar a uno por ser consanguíneo o allegado, conciudadano, o por cualquier otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por la caridad; y de esta suerte, con caridad eliciente e imperante de muchas maneras amamos a los más unidos a nosotros.

Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici: secundum illud Mich. 7,6: «Inimici hominis domestici eius» (cf. Mt. 10,36).

Soluciones. 1. No se nos manda odiar en nuestros parientes el parentesco, sino sólo aquello con lo que nos estorban amar a Dios. En eso no son familiares, sino enemigos. "Los enemigos del hombre son sus domésticos", se lee en Miqueas.

Ad secundum dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem: ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia

2. La caridad hace conformarse al hombre con Dios proporcionalmente, a saber: que así se las ha de haber el hombre con lo suyo como Dios con lo que es de El. Podemos, pues, querer con caridad cosas

que nos son convenientes, las cuales, con todo, Dios no quiere porque no le conviene a El quererlas, como arriba se trató al hablar de la bondad de la voluntad.

3. La caridad no sólo produce el acto de amor bajo la formalidad del objeto, sino también bajo la formalidad del amante, como queda dicho; por lo que sucede que se ama más lo más unido.

sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit: sicut supra habitum est (1-2 q.19 a.10), cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est (in c et a.4 ad 1). Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICULO 8

Utrum sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem [a]

Si ha de ser más amado quien nos está unido por origen carnal

Dificultades. Parece que no ha de ser más amado quien nos está unido por origen carnal:

1. Se lee en la Escritura: "El hombre cuya sociedad nos agrada será más amado que un hermano". Y Valerio Máximo dice que "los vínculos de la amistad son fortísimos y de ningún modo inferiores a la fuerza de la sangre. Pues es cosa cierta y evidente que ésta lo da el fortuito linaje, mas aquéllos los contrae una voluntad empeñada con maduro juicio". Luego los consanguíneos no han de ser más amados que otros.

2. Dice San Ambrosio: "No os amo menos, a quienes os he engendrado con el Evangelio, que si os hubiese tenido en matrimonio; no es menos apasionada en el amor la gracia que la naturaleza. Ciertamente debemos amar más a los que perpetuamente reputamos han de estar con nosotros en el futuro que a quienes sólo tenemos en este siglo". No han de ser, pues, más amados los

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem.

1. Dicitur enim Prov. 18,24: «Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater». Et Maximus Valerius dicit [11] quod «amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius: quod illud nascondi sors fortuitum opus dedit: hoc uniuscuiusque solido iudicio inconcta voluntas contrahit». Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in I «De offic.» [12]: «Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum saeculo». Non ergo consan-

[a] *Sent.* 3 d.29 a.6; *De virtut.* q.2 a.9 ad 15,18.

[11] *Factor. dictor. memorab.* l.4 c.7.

[12] C.7: ML 16,34.

guinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

3. Praeterea, «probatio dilectionis est oxhibitio operis»; ut Gregorius dicit, in homilia [13]. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod in praeceptis decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Ex. 20,12. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7), illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis: ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem.

Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit, in IX «Ethicorum» [14], quod «singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos: videbitur utique et nutrimento pa-

consanguíneos que los que nos son allegados por otra parte.

3. Es sentencia de San Gregorio: "La prueba de amor es la comprobación con obras". Y debemos beneficiar más a determinados hombres que a los familiares, al igual que en el ejército se ha de obedecer más al jefe que al padre. Por tanto, no han de ser más amados los parientes.

Por otra parte, se manda en los mandamientos honrar especialmente a los padres. En consecuencia, a quienes están más unidos a nosotros por origen carnal hemos de amarlos más.

Respuesta. Hemos dicho que los que nos son más allegados han de ser más amados con caridad, tanto por ser más intensamente amados como por serlo por muchos motivos. La intensidad del amor proviene de la unión del amado con el amante. Por eso el amor a personas diversas se ha de apreciar según los motivos diferentes de estarnos unidos, o sea, que se ame a uno más que a otro según sea la unión que motiva el amor. Y, más aún, para comparar un amor a otro se ha de atender al motivo de unión que los funda.

Así, pues, hay que decir que la amistad de los consanguíneos estriba en la comunidad de origen natural; como la amistad de los conciudadanos en comunicación civil, y la de los militares en la bélica. De aquí que, en lo tocante a la naturaleza, debamos amar más a los familiares; en la convivencia civil, a los conciudadanos, y en lo bélico, a los compañeros de armas. Por eso dice el Filósofo que "a cada uno hay que conceder lo propio y congruente. Así, pues, parecen hacerlo quienes convidan a las bodas a los parientes; también el que suminis-

[13] *In Evang.* l.2 homil.30: ML 76,1220

[14] C.7 n.7 (BK 1165a17): S.TH., lect.a.

tra alimento a los padres y los honra". Lo mismo en lo demás.

Si comparamos unión con unión, es cosa averiguada que la unión por origen natural es anterior y más estable, porque se da en lo perteneciente a la substancia, mientras que las otras uniones son sobrevenientes y se pueden perder. De aquí que la amistad con los consanguíneos es más duradera, aunque las demás puedan ser más fuertes en cuanto a lo que es propio de cada una.

Soluciones. 1. La amistad con los compañeros se contrae por propia elección, y en cosas que son de nuestra elección, como las obras, lleva ventaja este amor al de los parientes, en cuanto que estamos con ellos de perfecto acuerdo en lo que se ha de hacer. La amistad con los familiares, sin embargo, es más firme, por ser más natural y prevalece en lo que respecta a la naturaleza. Por lo cual estamos más obligados a proveerles de lo necesario.

2. San Ambrosio habla del amor en cuanto a los beneficios atañentes a la comunicación de la gracia, a saber, en la formación de las costumbres. Debe atender el hombre más en eso a los hijos espirituales, espiritualmente engendrados, que a los hijos corporales, a quienes tiene más obligación de cuidar con subsidios corporales.

3. Porque se obedezca más al jefe del ejército en la guerra que al padre, no se prueba que sea el padre menos amado en absoluto, sino que lo es menos circunstancialmente, o sea, en cuanto al amor de la unión militar.

rentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum». Et simile etiam in aliis.

Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior: quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium uniculque amicitiae.

Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum: ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens: et praevalet in his quae ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus: quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur: sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

ARTICULO 9

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem *

Si el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre

Ad nonum sic procedítur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem.

1. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus: dicit enim Apostolus, II ad Cor 12.14: «Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis». Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Praeterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur: ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [15] Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Praeterea, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed contra est quod Ambrosius [16] dicit: «Primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.4 ad 1; a.7), gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius:

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más con caridad al hijo que al padre.

1. Aquello hemos de amar más a que más debemos beneficiar. Más debemos beneficiar a los hijos que a los padres, pues dice el Apóstol: "No deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos". Luego más amados han de ser los hijos que los padres.

2. La gracia perfecciona la naturaleza. Los padres naturalmente aman más a los hijos que lo que son correspondidos por éstos, como dice el Filósofo. Más debemos, pues, amar a los hijos que a los padres.

3. El afecto del hombre se conforma con Dios por la caridad. Dios ama más a los hijos que lo que es correspondido por éstos. También, en consecuencia, nosotros debemos amar más a los hijos que a los padres.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "En primer lugar ha de ser amado Dios; en segundo, los padres: después, los hijos, y, por último, los domésticos".

Respuesta. Queda dicho arriba que el grado de caridad se ha de tomar de dos cosas. Primero, de parte del objeto. Así, lo que tiene mayor razón de bien y es más semejante a Dios ha de ser más amado. En este sentido, el padre ha de ser más amado que el hijo, porque amamos al

---

* *Sent.* 3 d.29 a.7; *In Mt.* 10; *In Eph.* 5 lect.10; *Ethic.* 8 lect.12; *De virtut.* q.2 a.9 ad 18.

[15] C.12 n.2 (Bk 1161b27); S.Th., lect.12.

[16] Cf. Origenem, *In Cant.* 1.2 super 2.4; MG 13,64

padre bajo el aspecto de principio, y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios.

En segundo lugar, se asigna el grado de amor de parte del amante mismo; de esta suerte, es más amado lo que está más unido. Y entonces el hijo ha de ser más amado que el padre, como el Filósofo dice. Primero, porque los padres aman a los hijos como una prolongación de ellos; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso el amor con el que el padre ama al hijo es más parecido al amor con que uno se ama a sí mismo.—Segundo, porque los padres tienen más certeza de que ésos son sus hijos que al contrario.—Tercero, porque el hijo es más allegado al padre, siendo parte de él, que el padre al hijo, con el que tiene relación de principio.—Finalmente, porque los padres han amado más tiempo; pues, el padre inmediatamente empieza a amar al hijo, y éste, en el decurso del tiempo, ama a aquél; y es claro que el amor, cuanto más añejo, tanto es más fuerte: "No abandones al viejo amigo, que el reciente no le será semejante", leemos en la Escritura.

Soluciones. 1. Al principio se le debe la sumisión del respeto, mas al efecto compete recibir proporcionalmente la influencia del principio y su provisión. Por eso los hijos deben a los padres honor, y los padres a los hijos el cuidado de atenderles.

2. El padre, naturalmente, ama más al hijo a causa de la unión con él; pero, en razón de un bien más excelente, el hijo, naturalmente, ama más al padre.

3. Dice San Agustín que "Dios nos ama para utilidad nuestra y para su honor". De aquí que, ya que el padre se relaciona con nosotros como principio igual que Dios, a él propiamente pertenece que los hijos le honren; en cambio, al hijo, que

quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris.

Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» (l.c. nt.15). Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum.—Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso.—Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii.—Quarto, quia parentes diutius amaverunt; nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior secundum illud Eccli. 9,14: «Non derelinquas amicum antiquum: novus enim non erit similis illi».

Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiae et honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [17], «Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem». Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem

[17] C.32 · ML 34,32

proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur: ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur.—Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit, ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime providcat.

los padres le sustenten en sus necesidades.—Aunque, en caso de necesidad, esté obligado el hijo a proveer por todos medios a sus padres, por los beneficios recibidos.

ARTICULO 10

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem *

Si el hombre debe amar más a la madre que al padre

Ad decimum sic procceditur. Videatur quod homo magis deboat diligere matrem quam patrem.

1. Ut enim Philosophus dicit, in I «De gen. animal.» [18], «femina in generatione dat corpus». Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in Primo dictum est (q.90 a.2; q.118 a.2). Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Praeterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater: dicit enim Philosophus, in IX «Ethic.» [19], quod «matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres». Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Praeterea, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit: secundum illud Rom. ult., 6: «Salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis». Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater: unde dicitur Eccli. 7,29: «Gemitum matris tuae ne obliviscaris». Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, «Super Ezech.» [20], quod

Dificultades. Parece que el nombre debe de amar más a la madre que al padre.

1. Dice el Filósofo: "La hembra, en la generación, da el cuerpo". El hombre no recibe del padre el alma, sino por creación de Dios, como se ha tratado en la Primera Parte. Luego el hombre ha recibido más de la madre que del padre, y así la debe amar más.

2. Mayor amor se debe a quien más nos ama. La madre ama más al hijo que el padre, pues dice el Filósofo que "las madres son más amantes de los hijos; pues es más trabajosa la gestación en las madres y saben con más certeza quiénes son sus hijos que los padres". La madre, pues, ha de ser más amada que el padre.

3. Debemos mayor afecto de amor a quien más se ha fatigado por nosotros; así dice el Apóstol: "Saludad a María, que ha trabajado mucho entre vosotros". La madre se fatiga más en la gestación y en la educación que el padre; por eso se lee: "No te olvides de los gemidos de tu madre". En consecuencia, debe ser más amada la madre que el padre.

Por otra parte, dice San Jerónimo que "después de Dios, Padre de to-

* *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 4.5.

[18] C.20 (BK 729a10); l.3 c.4 (BK 738b23).
[19] C.7 n.7 (BK 1168a25); S.TH., lect.7.
[20] L.13 super 44,25: ML 25,462.

dos, ha de ser amado el padre"; y después, añade, la madre.

Respuesta. En estas comparaciones lo que se propone ha de entenderse en rigor; es, a saber, que se entienda la pregunta de si el padre ha de ser más amado en cuanto es padre que la madre en cuanto es madre; pues en estas cosas puede ser tanta la diferencia de virtud y de malicia, que la amistad se disuelva o disminuya, como dice el Filósofo. Que por eso dice San Ambrosio: "Los buenos parientes se han de anteponer a los malos hijos". Pero, estrictamente hablando, el padre ha de ser más amado que la madre. El padre y la madre son amados cual principios del origen natural. Y como el padre es principio de un modo más excelente, por serlo como principio activo, y la madre como principio pasivo y material, de aquí que, hablando en absoluto, el padre ha de ser más amado.

Soluciones. 1. En la generación humana, la madre presta la materia informe del cuerpo, que se forma por la virtud formativa del semen paterno. Y, aunque esa virtud no pueda crear el alma racional, dispone, con todo, la materia corporal para la recepción de tal forma.

2. Eso pertenece a otra clase de amor, puesto que es diferente la especie de amistad con que amamos al amador de la que amamos al generante. Hablamos al presente de la amistad que se debe al padre y a la madre por razón de la generación.

[21] C.7 n.4 (Bk 1158b33): S.Th., lect.7.

apost Deum, omnium Patrem, diligendus est pater»: et postea addit de matre.

Respondeo dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se: ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre inquantum est pater, an sit plus diligendus matre inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiae ut amicitia solvatur vel minuatur; ut Philosophus dicit in VIII «Ethic.» [21]. **Et ideo, ut Ambrosius (l.c. nt.16) dicit, «boni domestici sunt malis filiis praeponendi». Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater: quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.**

Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem: formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem.

Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis: alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem.

ARTICULO 11

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem [a]

Si el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre

Ad undecimum sic proceditur. *Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem.*

1. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2,24 dicitur quod propter uxorem «relinquet homo patrem et matrem». Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.

2. Praeterea, Apostolus dicit, ad Eph. 5,28.33, quod «viri debent diligere uxores sicut seipsos». Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Praeterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis: dicit enim Philosophus, in VIII «Ethic.» [b], quod «in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges». Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

Sed contra est quod «vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam», ut dicitur ad Eph. 5,28-29. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra (a.5) dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7.9), gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Se-

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

1. Nadie deja una cosa sino por otra más amada. En la Escritura se lee que por la esposa "dejará el hombre a su padre y a su madre". Luego debe amar más a la esposa que al padre y a la madre.

2. Dice el Apóstol que "los esposos deben amar a las esposas como a sí mismos". El hombre debe amarse más que a sus padres. También, pues, debe amar más a su esposa que a ellos.

3. En donde hay más motivos de amor, allí debe haber más amor. En la amistad con la esposa hay más motivos de amor, pues dice el Filósofo que "en esa amistad parece hallarse lo útil, lo deleitable y lo virtuoso si son los cónyuges virtuosos". Por tanto, mayor debe de ser el amor a la mujer que a los padres.

Por otra parte, "el marido debe amar a la esposa como a su carne", según dice el Apóstol. Ahora bien, el hombre debe amar menos su cuerpo que al prójimo, como queda dicho. De entre los prójimos, más han de ser amados los padres. Así más debemos amarlos que a la esposa.

Respuesta. Hemos dicho que el grado de amor puede fijarse conforme a la razón de bien y a la unión con el amante. Así, bajo el aspecto

[a] *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 3; *In Eph.* 5 lect.10; *De virtut.* q.1 a.10 ad 13

[b] C.12 n.7 (Bk 1162a34); S.Th. lect.13

de bien, que es objeto del amor, han de ser más amados los padres que la esposa; porque son amados en razón de principio y de un bien más excelente. Bajo el aspecto de unión ha de ser más amada la esposa que se une al esposo, formando una sola carne: "Y así ya no son dos, sino una sola carne", dice San Mateo. La esposa es, pues, más intensamente amada, pero a los padres se les debe un respeto mayor

Soluciones. 1. No en todo son dejados el padre y la madre por la mujer, pues debe el hombre asistir a los padres en algunas cosas más que a la esposa. En cambio, en cuanto a la unión conyugal y de cohabitación, dejados los padres, el hombre se une a su mujer.

2. No ha de entenderse en las palabras del Apóstol que el hombre deba amar a su esposa tanto como a sí mismo, sino que el amor que uno se tiene es causa del amor que tiene a la mujer a él unida.

3. También en la amistad paterna se encuentran muchos motivos de amor, que, en cierto modo, tienen preponderancia sobre el motivo del amor que se tiene a la esposa, a saber, en cuanto a la razón de bien; aunque en el aspecto de unión sobresalen los motivos para amar la mujer.

4. Tampoco eso se ha de interpretar en el sentido de que el "como" entrañe igualdad, sino motivo de amor. Porque el hombre ama principalmente a su mujer por razón de la unión carnal.

Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores: quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Mt. 19,6: «Itaque iam non sunt duo, sed una caro». Et ideo intensius diligitur uxor: sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem: in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi: sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni: quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

Ad quartum («Sed contra») dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod hoc «sicut» importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICULO 12

Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum *

Si el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat, diligere benefactorem quam beneficiatum.

1. Quia ut dicit Augustinus, in libro «De catechiz. rud.» [33], «nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere». Sed benefactores praevenerunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Praeterea, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Praeterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit (l.c. nt.20). Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [34], quod «benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.7.8.11), aliquid magis diligitur dupliciter: uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione maioris coniunc-

Dificultades. Parece que el hombre debe amar más al bienhechor que al beneficiado.

1. Dice San Agustín: "No hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar. En efecto, duro en demasía es el ánimo que, no queriendo adelantarse a amar, rechaza el amor ofrecido". Los bienhechores se nos anticiparon con beneficio de caridad. Luego los debemos amar principalmente.

2. Tanto alguien ha de ser más amado cuanto más gravemente pecamos si desistimos de su amor u obramos en contra. Peca con más gravedad quien no ama al bienhechor o contra él se levanta que si deja de amar al que hasta ahora ha beneficiado. Por tanto, más han de ser amados los bienhechores que los beneficiados.

3. De todas las cosas que hay que amar, sobre todas se ha de amar a Dios y después al padre, como San Jerónimo dice. Ellos son los bienhechores máximos. Ha de ser, pues, más amado el bienhechor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "parece que los bienhechores más aman a los beneficiados que al revés".

Respuesta. Dicho queda que de dos maneras se dice amar más una cosa: por razón de tener bien más excelente y por razón de mayor unión. Del primer modo ha de ser

* *Sent.* 3 d.29 a.7 ad 2; *Ethic.* 9 lect.7

[33] C.4: ML 40,314.
[34] C.7 n.1 (DK 1167b17): S.Th., lect.7

más amado el bienhechor, porque, siendo principio del bien del beneficiado, tiene razón de bien más excelente, como dijimos del padre.

Del segundo modo, han de ser más amados los beneficiados, según prueba el Filósofo por cuatro razones. Primera, porque el beneficiado es como obra del bienhechor; por lo cual se suele decir de uno: "Este es hechura de aquél". Y es natural que uno ame su obra, como vemos que los poetas aman sus poemas. Esto es debido a que cada cosa ama su ser y su vivir, que se manifiesta sobre todo en el obrar.—Segunda, porque cada uno naturalmente ama aquello en que ve su bien. Ciertamente tiene el bienhechor en el beneficiado un bien, y al contrario; el bienhechor reconoce en el beneficiado su bien honesto, y el beneficiado en el bienhechor su bien útil. Contemplar el bien honesto es más deleitable que el bien útil, bien sea por ser más duradero; la utilidad pasa en seguida, y el deleite de la memoria no es igual que el placer de la cosa presente; o bien sea porque los bienes honestos los recordamos también con más placer que las utilidades, que recibimos de otros.—Tercera, porque al amante toca obrar; quiere y obra el bien del amado, y al amado percibirlo. De aquí que amar sea del más excelente, y así atañe al bienhechor que ame más.—Cuarta, porque es más difícil hacer beneficios que recibirlos: aquello en que trabajamos lo amamos más, pues lo que nos llega con facilidad de algún modo lo despreciamos.

Soluciones. 1. En el bienhechor está provocar al beneficiado a su amor. Aquél lo ama, no provocado por éste, sino espontáneamente. Y lo que es espontáneo es más que lo que es provocado.

2. El amor del beneficiado al bienhechor es más obligado, y por

tionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus: quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est (a.9).

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos: ut Philosophus probat, in IX «Ethic.» (l.c. nt.24), per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo, «Iste est factura illius». Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum: sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere.—Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso: sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile: tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quae nobis ab aliis provenerunt.—Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato: ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet.—Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem

est magis debitus: et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: et ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus: et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, praeferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

eso lo contrario tiene razón de mayor pecado. Pero el amor del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, de ahí que goce de mayor prontitud.

3. Dios nos ama más que nosotros a él, y lo mismo los padres aman más a los hijos que lo que por ellos son amados. Con todo, no es preciso que amemos más a los beneficiados que a ciertos bienhechores; pues a los bienhechores de quienes hemos recibido beneficios máximos, como Dios y los padres, hemos de anteponerlos a aquellos a los que hemos hecho beneficios menores.

ARTICULO 13

Utrum ordo caritatis remaneat in patria *

Si el orden de la caridad permanece en la patria

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De vera relig.» **: «Perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus». Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

2. Praeterea, ille magis amatur cui malus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult malus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas eius non per omnia divinae voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Praeterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. 15,28: «Ut sit Deus omnia in omnibus». Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita

Dificultades. Parece que el orden de la caridad no permanece en la patria.

1. Dice San Agustín: "La caridad perfecta es la que hace que amemos más los mejores bienes y menos los menores". Luego más amará uno al mejor que a sí mismo o al unido con él, pues en la patria será perfecta la caridad.

2. Aquel es más amado para quien deseamos mayor bien. Todo el que está en la patria quiere mayor bien para quien lo tiene mayor; de otra suerte su voluntad no se conformaría del todo con la divina. Allí quien es mejor disfruta mayor bien. Por tanto, todos en la patria aman más al mejor; y así más a éste que a sí mismos, y al extraño que al pariente.

3. Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho del Apóstol: "Que sea Dios todo en todos". En consecuencia, ha de ser más amado el que está

* *Sent.* 3 d.31 q.2 a.3 q.ª1.2: *De virtut.* q.2 a.9 ad 14.

** C.46: ML 44,164.

más cerca de Dios. De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente.

Por otra parte, la gloria no destruye la naturaleza, sino la perfecciona. El orden de la caridad antes propuesto proviene de la naturaleza misma, puesto que todas las cosas más se aman a sí que a las otras. Por consiguiente, este orden de la caridad permanecerá en la patria.

Respuesta. Por necesidad ha de permanecer el orden de la caridad en la patria, en cuanto a que Dios ha de ser amado sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá absolutamente cuando el hombre le goce perfectamente. Mas respecto del orden de uno mismo con los otros parece se ha de distinguir. Porque, como se ha dicho, el grado de amor se ha de fijar: o por la diferencia de bien que para otro se desea, o por la intensidad del amor. Del primer modo, se amará más a los mejores que a uno mismo, y menos a los menos buenos; el bienaventurado querrá que cada uno tenga lo que se le debe según la justicia divina, por la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Que entonces no será tiempo de progresar por mérito hacia un mayor premio, como ahora acaece, al poderse desear la virtud y el premio del mejor; sino que entonces la voluntad de cada uno se fijará a lo que esté divinamente determinado.

De la segunda manera, uno se amará a sí mismo más que al prójimo, aun siendo mejor, porque la intensidad de la acción de amar proviene de parte del sujeto amador, como dejamos dicho; ya que también para esto Dios confiere a cada uno el bien de la caridad, de suerte que primeramente ordene a El su mente y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que a ello coopere según su modo.

En cuanto al orden de los prójimos

aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

Sed contra est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra (a.3.6.8.9) positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo isto ordo caritatis remanebit in patria.

Respondeo dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra (a.7) dictum est, dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad malus praemium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et praemium desiderare: sed tuno voluntas uniusculusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra (a.7) dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis uniculque confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem, se-

cundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum.—Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diligat: non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

entre sí, uno amará más en absoluto con amor de caridad al mejor; pues toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por lo cual, todo el amor en los bienaventurados se observará en relación con El: de manera que sea más amado y se esté más unido a quien más unido esté a Dios. Pues entonces cesará toda previsión, necesaria en la presente vida, en que es menester se provea más en cualquier necesidad al que está más unido que al ajeno; por cuyo motivo, por inclinación misma de la caridad, ama más el hombre en esta vida al más unido, a quien debe dispensar más los efectos de la caridad.—Sucederá, sin embargo, en la patria que uno amará por más motivos al allegado, pues en el ánimo del bienaventurado perseverarán las causas de todo honesto amor. Con todo, sin comparación, se antepone a esas razones la razón de amor que se tome del acercamiento a Dios.

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est caritas: quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. La objeción se concede en cuanto a los que nos están unidos. Mas en cuanto a uno mismo, más se debe de amar uno que a los demás, y tanto más cuanto sea más perfecta la caridad, ya que la perfección de la caridad ordena al hombre perfectamente a Dios, lo cual pertenece al amor de sí mismo, como queda dicho.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit do ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

2. Esa objeción concluye en el orden del amor según el grado de bien que uno quiere para el amado.

Ad tertium dicendum quod uniculque erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

3. Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre. Y, dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, no tendría motivo de amor. Por eso, en el orden del amor, es menester que, después de Dios, el hombre se ame sobremanera.

DEL ACTO PRINCIPAL DE LA CARIDAD, QUE ES LA DILECCION

I. Razón, intento, importancia y orden de la cuestión

Entramos en el tercer apartado del tratado de la caridad, que es el de su actividad. Sabemos su naturaleza, su objeto, su orden. Santo Tomás investiga ahora su misma actuación, o, como él dice, sus actos y efectos.

Por supuesto que se refiere a sus actos y efectos elícitos, pues sus actos y efectos imperados son todos los de la vida moral cristiana, como queda explicado [1].

Es consideración interesantísima, por lo mismo que el interés máximo de la caridad está en su actuación. Los seres acrecientan y expanden su perfección con su propia actividad. Los hábitos en tanto los perfeccionan en cuanto les capacitan o les predisponen para mejor obrar. Pero es su actuación misma la que les pone en contacto con el bien de sus objetos y se lo apropia o asimila. Y a estas razones generales suma la caridad la suya especial de ser activísima por su propia índole, como virtud del bien o fin último, que es como decir virtud del movimiento y de la operación, puesto que el dinamismo en la eficiencia proviene de la aliciencia del fin [2]. Por eso advertimos en su lugar [3] que la caridad es el motor universal de nuestra psicología y vida sobrenatural, como la voluntad lo es de nuestra psicología y vida natural. El amor no sólo es dinámico y activo por su propia condición, sino que es móvil íntimo de toda actividad [4].

Santo Tomás anuncia en el prólogo de esta cuestión que su estudio en este apartado se ocupará primero del acto principal de la caridad, que es la *dilección o el amor*, y a continuación, de los actos o efectos internos (gozo, paz, misericordia) y externos (beneficencia, limosna, corrección fraterna), que le son consiguientes.

El acto dilectivo lo estudia Santo Tomás con este orden. Primeramente considera la dilección en su contenido o entidad psicológica, como resultado del hábito caritativo (a.1-2) y en cuanto proyectado sobre su objeto principal (a.3-6). Qué es la dilección caritativa y cómo actúa respecto de Dios. Segundamente considera Santo Tomás algunos aspectos de su valor moral meritorio (a.7-8). Particularicemos más. En el examen psicológico, inquiere primero Santo Tomás si el acto más propio de la amistad caritativa es el amor activo o pasivo: amar o ser amado (a.1). Pregunta luego si este amor equivale a la *benevolencia* (a.2). Relacionando luego la dilección con Dios, su objeto prin-

---

[1] *Introd. a la cuest.21*
[2] Cf. q.23 a.2c.
[3] Q.23 a.8.
[4] Cf. 1-2 q.28 a.6

cipal, investiga la causa (a.3), el medio (a.4), el modo o medida (a.5-6) con que le alcanza o le ama. En cuanto al valor moral o mérito de la dilección, prescinde Santo Tomás de su consideración general, ya habida (1-2 q.114), y sólo plantea dos problemas de comparación o prevalencia meritoria: entre Dios y el prójimo (a.8) y entre el amigo y el enemigo (a.7).

II. Qué es en sí la dilección caritativa

A) Si es más propio de la caridad amar o ser amado (a.1)

1. Razón y sentido.—La caridad, como amistad, es amor mutuo entre los amigos. «Amicus est amico amicus». Importa, pues, un amor activo y otro pasivo, porque el amigo ama y es amado. Por eso, Aristóteles planteó la cuestión general de si a la amistad le es más propio amar o ser amado. Santo Tomás aplica a la amistad la cuestión aristotélica porque le da muy buena oportunidad para resaltar la actividad dilectiva, que compete a la caridad.

2. Solución de Santo Tomás.—*Es acto más propio de la caridad amar que ser amado.* Y la razón es que la dilección, o acto de amar, le compete por su propia esencia, ya que toda virtud (y ella más que ninguna) tiene inclinación esencial a su acto, y, en cambio, ser amado le corresponde por la razón común de bien, esto es, porque su bondad atrae el amor ajeno. Es claro que la conveniencia esencial prevalece sobre la conveniencia general.

Santo Tomás, con el Filósofo, indica dos signos confirmativos de su tesis. El primero es que en la amistad corriente son más alabados los amigos de amar que de ser amados y se les vitupera si son amados y no aman. El otro signo se observa en el amor incomparable y prototípico de las madres, que propenden mucho más a amar que a ser amadas.

Se concluye, pues, que la exigencia esencial y propísima de la caridad es amar. Mucho complace ser amados de Dios y de sus amigos. Pero quedarse en esta complacencia sería malograr nuestro propio destino y deber de amor: el que nos impone la caridad como urgencia vital. El ser amados es una mayor provocación de esta urgencia, que nosotros podemos también provocar amando, porque amor, con amor se paga.

B) Dilección caritativa y benevolencia (a.2)

1. Razón y sentido.—Aplica también Santo Tomás a la amistad caritativa esta observación aristotélica sobre la amistad en general. La dilección caritativa, ¿es sólo benevolencia o es algo más?

2. Solución de Santo Tomás.—*El amor caritativo incluye la benevolencia, pero es más que ella, en cuanto implica una unión afectiva entre los que se aman.*

La benevolencia, en efecto, es el simple acto de querer un bien para otro. Esta simple bienquerencia no adecua siquiera el contenido del amor-pasión, que importa una fuerza impulsiva y una habituación que sobrepasan la benevolencia, suscitable repentinamente por mera

simpatía. Mucho más la supera el amor espiritual, que importa una unión afectiva, fundada en la apreciación del amado como uno mismo consigo o, al menos, como algo suyo. Incluye, pues, este amor una unión o compenetración que no se dan en la simple benevolencia.

En el amor caritativo, esta comunión amorosa entre el alma y Dios nace de la comunión vital de la gracia, que se actúa en el mutuo amor caritativo divino y que propende a un entrañamiento cada vez mayor con Dios, hasta la sublime transformación de amor alcanzable en esta vida y hasta la sublimísima del arcano endiosamiento de la gloria.

III. El amor caritativo en relación con Dios, su principal objeto

A) Motivo del amor de Dios (a.3)

1. Razón y sentido.—El amor, como todo acto, o más que todo acto, tiende a su objeto por una razón de bondad que hay en él, y que es el motivo de amarlo. Esta razón formal objetiva especifica y, por decirlo así, esencializa el acto, connaturalizándolo consigo. Santo Tomás, luego de explicar la realidad psicológica de la dilección como eficiencia caritativa, se propone resaltar una vez más su esencia teologal o divina, y por eso pregunta si la causa de la dilección es Dios mismo, esto es: *si Dios ha de ser amado por sí mismo.* ¿Es el bien divino el verdadero motivo de su amor o lo son los bienes recibidos o esperados de El?

2. Doctrina de la fe.—Es de fe que Dios ha de ser amado por su misma bondad, pero también lo es que esta motivación divina del amor no excluye que se le ame también por el amor y la esperanza de los beneficios divinos, y particularmente por el de su eterna bienaventuranza [8].

3. Solución de Santo Tomás.—Se formula en dos conclusiones: 1.ª *Dios ha de ser amado por sí mismo o por su esencial e infinita bondad, como por causa formal, final y eficiente.*—La prueba es que la razón *por la que se ama* significa la causa del amor, que puede ser:

a) *Final*, como se ama la medicina por la salud. Y así Dios ha de ser amado por sí mismo, como último fin que es.

b) *Formal*, como se ama a un hombre por su virtud. Y también así ha de ser amado por sí mismo, pues no es bueno por otra bondad que por la de su misma esencia.

c) *Eficiente*, como, v.gr., se ama a uno por ser hijo de tal padre. Y así, igualmente ha de ser amado por sí mismo, pues nadie produce su bondad, sino que El la produce en todos.

2.ª *Dios puede ser amado por otros bienes temporales o eternos como por causa material-dispositiva, que conduce a amarle por sí mismo.*—En la motivación del amor sólo cabe hablar de causa material, significando la causalidad dispositiva que se reduce a ella. Será, pues, causa dispositiva del amor lo que induce a reconocer el bien propio de un ser y a quererlo por él; por ejemplo, el favor recibido

[8] Cf. D 804 826 841; Mt. 5,12; 19,29; 1 Cor. 9,25; Col. 3,5; Heb. 11; Apoc. 2,10

que nos descubre su bondad y amabilidad. En este sentido, pueden movernos o disponernos para amar a Dios los múltiples bienes que nos descubren su bondad. Por lo cual:

1.º Se le puede amar por los beneficios recibidos, en cuanto nos manifiestan y nos conducen a amar la infinita bondad del divino bienhechor.

2.º Se le puede amar por los beneficios prometidos y esperados, de naturaleza, gracia y gloria, ordenando a El este amor, es decir: amándolos a *ellos por El* (medios por el fin), no a El por ellos (fin por los medios). Y si esos bienes son también fin de nuestro amor, de nuestras aspiraciones y de nuestras obras, ha de ser una finalidad intermedia subordinada al amor sumo de Dios.

3.º Se puede amar también a Dios por las penas de que nos libre, por manera que la liberación nos lleve al amor del libertador, no sólo por el bien de la liberación, sino por su propia divina bondad. El temor, advierte Santo Tomás, puede ser también camino para el amor [6].

B) Inmediatez del amor de Dios (a.4)

1. Razón y sentido.—Nuestro amor de Dios tiene por motivo al mismo Dios, con independencia y superación de todo motivo creado. Parece, en cambio, que ese amor ha de reconocer una dependencia, que sería la del medio para alcanzar la bondad divina. Nuestro amor depende de nuestro conocimiento, y nuestro conocimiento de Dios no es inmediato, de Dios en sí mismo, sino mediato, de Dios a través de las criaturas. Parece, pues, que también nuestro amor del bien divino ha de ser mediato, a través de su bondad, conocida en sus participaciones creadas. En suma: como conocemos la verdad divina mediante la verdad de las criaturas, amaríamos la bondad divina mediante la bondad de las criaturas. Santo Tomás intenta declarar en este artículo cómo es inmediato el amor de Dios, no obstante ser mediato su conocimiento.

2. Prenotaciones.—1.ª *Proceso cognoscitivo.*—Nuestro conocimiento racional tiene una doble dependencia de nuestra sensibilidad. La primera es que elabora sus ideas inteligibles a través de los sentidos y de la imaginación, esto es, a través de las captaciones sensibles de la realidad material. La segunda es que sólo a través de la verdad de las cosas sensibles así conocidas llega, por discurso o raciocinio, al conocimiento de las realidades superiores y espirituales. Es, pues, un conocimiento mediato el que alcanza de ellas, pues no las ve en sí mismas, sino en lo que reflejan de ellas las realidades inferiores.

El conocimiento sobrenatural de la fe está también condicionado por la intermediación de nuestras ideas naturales como moldes y cauces de la verdad divina. Conocemos la verdad divina de la fe, encarnada en nuestros conceptos.

2.ª *Del proceso cognoscitivo al volitivo.*—El bien es una verdad a que llega la inteligencia por el trámite psicológico antedicho. Este trámite es imprescindible para que entre en función la voluntad, porque su objeto es el bien que le presenta el entendimiento. Este ha de verificar todo su proceso ascendente para descubrir, a través de la

[6] Ad 1. Cf. 2-2 q.19 a.7.

bondad de las criaturas, la infinita bondad de Dios. Y aunque la fe se la proporcione sin discursos humanos, no se la proporciona sin humanos conceptos.

3.ª *Del conocimiento mediato al amor inmediato:*—Ahora atienda el lector a Santo Tomás: «El acto de la facultad cognoscitiva se verifica en cuanto lo conocido está en el cognoscente. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica por inclinación del apetito a la cosa querida. Por consiguiente, el movimiento apetitivo es hacia las cosas como son en sí. En cambio, el acto cognoscitivo es al modo del cognoscente» (in c).

¿Qué se sigue de esta contraposición psicológica funcional entre el conocimiento y el amor? Se sigue que el amor depende del conocimiento y de sus intermedios gnoseológicos para llegar al bien. Pero que, una vez captado el bien por la inteligencia, la voluntad no se queda en los intermedios ni en el concepto intelectivo resultante, sino que se lanza hacia la realidad del bien que se le propone y se adentra cuanto puede en sus profundidades. No se olvide que el concepto no es el término, sino el medio del conocimiento. La conocida es la realidad. En esta dependencia del concepto y de las precedentes que su elaboración presupone, la conocida es la realidad. Y, alcanzada ésta, y siendo buena, entra en vez la voluntad, que se ceba en ella, porque su tendencia natural es el entrañamiento con la realidad del bien. Y tenemos, en resumen, *que el amor no acaba, sino que empieza donde termina el conocimiento.* Así lo hace observar el Angélico: «Aunque no se puede amar lo desconocido, no es preciso que tenga el mismo orden el conocimiento que el amor. Porque el amor es término del conocimiento, y, por tanto, donde acaba el conocimiento, es decir, en la cosa misma *mediatamente conocida,* puede empezar al instante el amor» (ad 1).

El conocimiento termina en el descubrimiento de la realidad del bien y en proponérsela a la voluntad. Esta empieza en esa misma realidad. Las intermediaciones fueron cognoscitivas; el conocimiento del bien fué mediato. Pero el amor actúa inmediatamente sobre el mismo bien conocido.

3. Solución de Santo Tomás.—El Santo dice, en substancia, que, *no obstante ser mediato nuestro conocimiento de Dios, nuestro amor de Dios es inmediato, y mediato, en cambio, el amor de las criaturas.* Quiere decir que llegamos a la realidad de Dios a través de las realidades creadas, porque, aunque Dios es infinitamente cognoscible por sí mismo, como es infinitamente verdadero, la dependencia que nuestro conocimiento tiene de nuestros sentidos no nos permite llegar a El sino por vía de causalidad, o de negación o de excelencia.

En cambio, no amamos el bien de Dios a través de los bienes creados, porque la voluntad se instala inmediatamente en el bien que la inteligencia descubrió mediatamente. No actúa, pues, la voluntad sobre la bondad divina en cuanto reflejada en las criaturas, sino sobre la misma divina bondad en sí, a la que llegó la inteligencia a través de esos reflejos. Dice el mismo Santo Tomás en otro lugar: «Como el afecto sigue al entendimiento, donde termina la operación del entendimiento allí empieza la operación del afecto o de la voluntad. Por tanto, la operación de la voluntad puede ser inmediata respecto de Dios, sin intermedio alguno perteneciente a la voluntad, aunque ha-

yan intervenido muchos por parte del entendimiento para llegar al conocimiento de Dios» [7].

Este amor inmediato de Dios deriva en amor mediato de las criaturas. Dios es la bondad esencial. Las criaturas son buenas por participación del bien de Dios. Desde la fuente misma del bien divino, el amor deriva con él hacia las criaturas, que son buenas y amables por Dios. Se cumple, observa el Angélico, una hermosa circulación de conocimiento y de amor. El conocimiento sube por la bondad parcial de las criaturas al bien sumo de Dios. El amor baja de este bien sumo de Dios al bien de las criaturas (ad 2).

4. ACLARACIONES.—1.ª *Mayor perfección del amor que la del conocimiento.*—Esta doctrina confirma la ya explicada por Santo Tomás sobre la mayor perfección del amor que la del conocimiento en este mundo. El conocimiento empequeñece la infinita realidad divina. El amor se adentra y se engrandece en el piélago de la infinita bondad.

2.ª *Posibilidad de mayor amor que conocimiento.*—En su lugar propio [8] advirtió Santo Tomás que piensan equivocadamente los que razonan que, no pudiendo haber amor sin conocimiento, no puede haber mayor amor sin mayor conocimiento. No es así, observa el Angélico, porque el amor no se queda en la cosa en cuanto conocida, sino que opera sobre la cosa como es en sí.

Esto no quiere decir que la imperfección del conocimiento no estorbe a la perfección del amor o que su perfección no la ayude. Quiere decir que el conocimiento es superable por el amor, porque éste, en virtud de su índole misma psicológica, se compenetra con el bien y se nutre de su asimilación.

Lo cual acontece, sobre todo, con el amor caritativo de Dios. Las obscuridades de la fe estorban indeciblemente la expansión del amor divino, y el avivamiento de la fe y las luces que a la suya sobreañaden los dones intelectivos inflaman la hoguera de la caridad.

Pero la caridad no está de tal manera mediatizada por la fe que no ame mucho más perfectamente a Dios de lo que ésta le conoce. Y la razón es que la fe ve a Dios en el enigma de las criaturas, y, en cambio, la caridad se entraña en la bondad misma de Dios y se inflama con sus ardores.

3.ª *Connaturalización divina, amor y conocimiento.*—En la psicología tomista hay dos procesos fundamentales de conocimiento y de amor: el ideológico-discursivo, o de intencionalidad, y el experimental-intuitivo, o de connaturalidad. El primero es más general, pues puede darse respecto de todas las cosas cognoscibles y amables por el hombre. El segundo, en cambio, sólo se da respecto de las que le son connaturales o le están connaturalizadas. El primero es comúnmente explicado y sabido. El segundo ha sido muy poco estudiado y merece serlo. Aquí lo mencionamos por su aplicación a la doctrina de la inmediatez del amor divino.

Connaturalidad, como su nombre indica, es la posesión por varios seres de una naturaleza común. Tanto la naturaleza como la posesión pueden ser muy varias, porque puede tratarse de naturaleza substancial o accidental y puede tratarse de posesión substancial de la substancial o sólo accidental de la substancial, o accidental de la accidental, y puede ser posesión más o menos perfecta, etc.

[7] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.1c; cf. *De caritate* a.2 ad 11.
[8] 1-2 q.27 a.2 ad 2.

La connaturalidad origina entre los seres connaturales, aun en los inanimados e insensibles, una mutua correlación de atracciones y tendencias. Es el *apetito natural* a lo conveniente de los escolásticos.

En los seres cognoscentes la connaturalidad origina un proceso espontáneo de conocimiento y de amor. El ser cognoscente capta por experiencia o comprensión vital las condiciones del ser o de la realidad que le es connatural. A la vez tiende por apetito o afecto vital hacia el bien que le es connatural. La mayor parte de las relaciones cognoscitivas y afectivas de los animales son de esta índole. Los hombres conocemos y comprendemos la vida de los demás hombres en numerosísimos aspectos de orden fisiológico, psicológico, moral, etc., por simple connaturalidad vital. Sobre esta coincidencia substancial común se adicionan incontables coincidencias o connaturalidades accidentales cualitativas, fruto de aficiones y habituaciones, etc., que compenetran particularmente a determinadas personas y crean entre ellas nuevas corrientes recíprocas de comprensión cognoscitiva y de estimación afectiva. No es preciso ejemplarizar lo que ofrece tan innumerables ejemplos.

Y llegamos al campo que nos interesa, que es el de la connaturalidad entre el hombre y Dios. San Pablo apelaba en sus discursos a cierta connaturalidad nativa del hombre con Dios. *Ipsius enim et genus sumus*. Pero es la connaturalidad sobrenatural la que hace al caso. Y se funda nada menos que en la connaturalización del hombre con Dios por la gracia, que nos hace partícipes o consortes de la divina naturaleza: hijos de Dios. Esta connaturalización entitativa con función cuasi-substancial de sobrenaturaleza, o sobrealma, se completa en el orden operativo por los hábitos teológicos e infusos, que energizan divinamente nuestras facultades de acción. Por supuesto que esta connaturalidad de gracia y virtudes con Dios origina un conocimiento y un amor vital, instintivo e intuitivo de Dios y de lo divino. Del conjunto de esta connaturalización nace el *sensus Christi* de que habla el apóstol San Pablo, cuyas modalidades son tan variadas como lo son nuestras divinas connaturalizaciones. Santo Tomás atribuye a la recta estimación que proporciona el hábito de las virtudes el recto juicio de sus fines o bienes propios. Es la connaturalidad que el hábito establece con su bien correspondiente la que asegura esta instintiva estimación y recto juicio [9]. El casto, aun sin ciencia moral alguna, sabe lo que cumple a la castidad por su misma inclinación virtuosa [10].

Pero la virtud de la connaturalidad divina es, sobre todas, la caridad, por su condición de virtud unitiva y transformativa. La connaturalidad conviene a la caridad, fundamental, formal y efectivamente. Fundamentalmente, porque, como amistad que es con Dios, se funda en la comunicación vital del bien divino, que se nos da por la gracia y por la gloria. Formalmente, porque ella en su misma entidad es forma unitiva del hombre con Dios. Efectivamente, porque su propia actuación de amor une y transforma al hombre en Dios. Por eso Santo Tomás atribuye especialmente la connaturalidad divina a la caridad. «La compasión o connaturalidad con las cosas divinas la realiza la caridad, que nos une con Dios, según aquello: *El que se adhiere a Dios se hace un espíritu con El* [11]. Se comprende también por esta

---

[9] Cf. 1-2 q.58 a.5; q.78 a.2c; 2-2 q.8 a.5c.
[10] Cf. 2-2 q.45 a.2c; 1 q.1 a.6 ad 3; 1 q.83 a.1 ad 5.
[11] 2-2 q.45 a.2c; cf. *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.3.

función unitiva de la caridad la sentencia de San Juan: *El que vive en caridad, vive en Dios y Dios en él* (1 Io. 4,16).

Entre la connaturalización divina y la caridad existe una interdependencia causal recíproca alternada e indefinida. En turno vital sucesivo y progresivo, la connaturalidad acrecienta el amor, y el amor acrecienta la connaturalidad, que provocará un nuevo acrecentamiento amoroso. Es el mutuo acrecentamiento entre el rescoldo y la llama. Y así sin fin, hasta que lo ponga Dios.

Este amor divino por connaturalidad no es un amor mediato e intencional, sino inmediato, teopático, de compenetración y entrañamiento vital. Dios es amor, e incendia con el contacto de su fuego al corazón que le está unido con su misma caridad. No es amor de lejanas noticias, sino de fusión de corazones vitalmente unidos [12].

Inmediatez, connaturalidad, teopatía. Y ya ésta no es sólo amor, es también conciencia vital de lo divino. Siempre el amor propende a florecer en inteligencia, y la inteligencia a fructificar en amor. Aquí el amor de connaturalidad florece en mística experiencia de Dios viviente o conviviente en el alma. No es, pues, un conocimiento de Dios en nuestra idea, sino una comprensión de Dios en nuestra vida vivificada por la suya. Es la luz divina que florece del fuego divino del amor. ¿Qué espejo vital teológico puede captar esta luz del fuego de la caridad? La teología responde que la captan los dones, y muy principalmente el don de sabiduría, que nutre sus luces altísimas de las connaturalidades divinas de la caridad [13].

Y otra vez el juego causal de fuego y llama. El fuego caritativo alumbra la llama sapiencial, y ésta aviva la caridad. Porque la contemplación es un nuevo apoderamiento del Amado divino. Y así, escribe el Angélico, «termina en deleitación, que es afectiva y aviva el amor» [14].

5. La inmediatez del amor y la experiencia mística.—Este título podría serlo de un libro que nos gustaría escribir. En él diríamos a los teólogos que los testimonios de los místicos sobre la experiencia inmediata de Dios en su espíritu, sobre los delicados toques divinos *que a vida eterna saben*, son mucho más verdaderos de lo que permiten pensar las cortapisas psicológicas con que suelen enjuiciarse. Les diríamos también que, a nuestro parecer, hay dos principios teológicos tomistas que posibilitan la explicación de esas arcanas experiencias: el principio de la inmediatez del amor divino y el principio del conocimiento sobrehumano o suprarracional de los dones del Espíritu Santo. Con formulación distinta, el principio del amor y del conocimiento místico por connaturalidad con Dios [15].

---

[12] «El Amigo divino—escribe Broglie—no ha de ser mirado en nuestro amor de caridad como un personaje todavía ausente y lejano, pues, como ya dijimos, es precisamente su influencia presente e íntima la que nos hace tender hacia la plena comunicación de felicidad que nos tiene destinada. Se trata, pues, para los «amigos» enlazados por la caridad, de preludiar desde ahora el eterno cara a cara por un constante corazón a corazón» (*Charité:* Dict. Spirit., 2 col.677).

[13] Cf. q.45 a.2.

[14] 2-2 q.180 a.1c.

[15] El más grande y más inteligente esfuerzo realizado por la teología para explicar la experiencia mística lo hizo el P. Gardeil en su obra *L'estructure de l'âme et l'expérience mystique*. El P. Gardeil luchó como un gigante (pues gigantesco era su talento) por superar la gran dificultad de esa experiencia divina inmediata: *la intencionalidad de la fe*. Fué un conato magnífico, pero frustrado, por ganar la cumbre del Himalaya místico. Y es que la intencionalidad de la fe no

C) La medida del amor de Dios (a.5-6)

Santo Tomás nos ha dicho en qué consiste la actuación de la caridad, el motivo que la anima, la inmediatez con que alcanza a Dios. Hay todavía otro elemento esencial de las virtudes, que es su medida o su modo (dicho también su *medio* en cuanto equidistante de los extremos). La virtud, suele decirse, está en la medida. Por falta o por sobra, deja la virtud de serlo. ¿Ocurrirá algo semejante en el amor de Dios? ¿Hay que amar a Dios con medida? ¿Puede ser amado desmesuradamente? Santo Tomás se encontró con un doble planteamiento de la cuestión: el bíblico del primer precepto, que prescribe un *amor total* a Dios, y el patrístico y escolástico, que inquiría si Dios ha de ser amado con modo o medida. Demostrando prácticamente que no cabe exceso en el amor de Dios, Santo Tomás acepta y resuelve la cuestión en su doble planteamiento. Tiene así ocasión de precisar mejor los conceptos y de aclarar nuevas dificultades.

1. La totalidad del amor de Dios (a.5)

1. Sentidos de la totalidad.—Siendo el amor intermedio entre el amante y el amado, su totalidad puede referirse a Dios, en el sentido de amar todo lo divino, o puede referirse al sujeto amante indicando toda su posibilidad de amor, o puede significar la adecuación o equivalencia entre el amor del hombre diligente y la bondad amable de Dios.

2. Solución de Santo Tomás.—1.º El amor caritativo debe ser total en cuanto extensivo a todo lo divino, pues todo en Dios posee la misma amabilidad. 2.º El amor divino debe ser también total en cuanto el hombre debe a Dios todas sus posibilidades de amor. 3.º El amor divino no puede ser total como equivalente a la amabilidad divina, pues ésta es infinita, y el amor necesariamente limitado.

2. El modo o medida del amor divino (a.6)

1. Prenotaciones.—1.ª Modo significa la determinación que tiene una cosa impuesta por la medida. 2.ª La medida de los afectos y acciones la determina el fin al que se dirigen. Por eso el fin, como tal, no es medido, sino meditivo de los medios. 3.ª El fin de todos los afectos y acciones humanos es el amor de Dios, en cuanto consecutivo del último fin. 4.ª El amor de Dios puede significar el afecto mismo caritativo de la voluntad y sus obras externas, con que expansiona y sirve el amor interior. 5.ª La regla o medida de los actos humanos es doble: una suprema, que es la ley o razón eterna de Dios, y otra próxima, que es la razón humana [18].

2. Solución de Santo Tomás.—Se puede expresar en tres conclusiones:

1.ª *El amor de Dios no admite modo o límite impuesto por otra medida, sino que es él la medida, nunca sobrepasable, que mide todas*

conduce a la cumbre divina, donde se contempla y se experimenta vitalmente a Dios. La ruta de ese escalamiento es la inmediatez de la caridad y la capacidad cognoscitiva sobrehumana de los dones.

[18] Cf. q.23 a.1; 2.17 a.1.

las acciones humanas.—La razón es que el amor divino, como fin supremo, no tiene fin que le mida, sino que él mide todos los demás actos que son medios para él.

2.ª El afecto del amor de Dios no puede ser regulado de suyo por la razón humana, porque el bien divino, que es su objeto, transciende la razón y sólo es enjuiciable por la sabiduría infinita de Dios [17].

3.ª Los actos externos de caridad deben ser medidos o regulados por la caridad interior, que es su fin; pero también por la razón prudencial, que, atendidas las condiciones del sujeto, determinará su oportunidad y su medida (ad 3).

El sentido más amplio en que la razón humana regula, por exigencias de nuestra condición humana, la actividad de la caridad y de las demás virtudes teologales, lo explica Santo Tomás en la 1-2 q.64 a.4 [18].

Repitamos, pues, con los santos, que la medida del amor de Dios es amarle sin medida [19].

IV. Dos problemas sobre el mérito del amor

Como ya indicamos, Santo Tomás adiciona al estudio psicológico del amor caritativo dos dudas o problemas sobre su valor moral o meritorio.

A) Comparación entre el mérito del amor a los enemigos y el amor a los amigos (a.7)

1. Razón y sentido.—Es notoria la motivación evangélica de esta cuestión teológica. Santo Tomás recuerda en su primera objeción la recomendación y ponderación que hace Jesús del amor a los enemigos (Mt. 5,43-48).

Muchos antiguos doctores se inclinaban por el mayor valor del amor a los enemigos, como San Alberto; otros vacilaban en su parecer, como el Maestro de las Sentencias y San Buenaventura. Santo Tomás nos da una resolución exacta.

2. Solución de Santo Tomás.—Se puede resumir en dos conclusiones:

1.ª *De suyo, es mejor y más ferviente el amor de los amigos que el de los enemigos.*—Es mejor, porque el amigo, como tal, es mejor y más amable que el enemigo. Y es más ferviente, porque el amigo es más allegado e íntimo que el enemigo.

2.ª *Accidentalmente, puede ser mejor el amor de los enemigos.*—La razón es que en el amor del enemigo se da menos peligro de motivación natural y mayor dificultad.

Sin embargo, respecto de la primera ventaja, debe recordarse que la amistad natural postula de suyo mayor amor caritativo y puede y debe acrecentarlo en cuanto informada y elevada por él a Dios (q.26 a.7).

---

17 Cf. ad 3; q.24 a.1 ad 2.

18 Véanse nuestras indicaciones en la *Introd. a la cuest.24* (a.1).

19 Esta célebre sentencia, que Santo Tomás cita de San Bernardo, se lee en Severo, obispo de Milevi. Cf. Dict. Sbie, col 532

Y respecto de la segunda, téngase en cuenta que no es lo mismo bondad que dificultad y que, por ende, el bien no se mide por lo difícil, y que, finalmente, no corresponde el mayor mérito a lo más dificultoso, sino a lo mejor (cf. a.8 ad 3).

3. COROLARIO PRÁCTICO.—El ejercicio mejor y más meritorio de la caridad es el que nos reclama y facilita nuestra convivencia ordinaria de familia, comunidad y sociedad. Podemos equivocarnos, buscando ocasiones lejanas y arduas de caridad y descuidando las que solicitan y urgen a toda hora nuestro amor fraterno [20].

B) COMPARACIÓN MERITORIA ENTRE EL AMOR DEL PRÓJIMO Y EL AMOR DE DIOS (a.8)

1. RAZÓN Y SENTIDO.—La mayor dificultad y sacrificio que parece importar el amor caritativo del prójimo podrían hacer pensar que es más meritorio que el amor directo de Dios.

2. SENTIDOS DE LA COMPARACIÓN.—1.º El amor de Dios, solo o separado, con el amor del prójimo, solo o separado. 2.º El amor de Dios solo con el amor del prójimo por Dios y con Dios. Son comparaciones hipotéticas, pues no se dan separados ambos amores. Sin embargo, la comparación es orientadora, porque resalta la primacía esencial y causal del amor de Dios.

3. SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Comprende dos conclusiones:

1.ª Considerados separadamente, el amor de Dios es indudablemente más meritorio que el amor al prójimo, como tendente u ordenado directamente al objeto principal, la bondad divina beatificante, que es a la vez el premio del amor.

2.ª El amor del prójimo por Dios prevalecería sobre el amor de sólo Dios sin el prójimo. Porque el primero sería un amor perfecto de Dios extendido al prójimo, y el segundo un amor imperfecto de Dios, sin extensión al prójimo.

4. COROLARIOS ACLARATIVOS.—1.º *Comparación conjunta.*—Las comparaciones precedentes suponen ambos amores separados. Pero, aun considerados conjuntos, como se dan de hecho, se debe advertir que el mismo amor caritativo, en cuanto dirigido a Dios como a su objeto principal, es mejor y más meritorio que en cuanto dirigido al prójimo, que es su objeto secundario.

2.º *La vida contemplativa es más meritoria, de suyo, que la activa.* Es corolario que advierte Santo Tomás en otro lugar, haciendo referencia a este artículo. «Amar a Dios en sí—dice—es más meritorio que amar al prójimo. Por tanto, lo que pertenece más directamente al amor de Dios es más meritorio, de suyo, que lo que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios» [21]. Y ésta es la pertenencia respectiva de la vida contemplativa y activa.

3.º *Ordenación al amor del prójimo de la vida contemplativa.*—Sin embargo, la vida contemplativa, por lo mismo que se ordena de suyo al amor perfecto de Dios, se ordena, consiguientemente, al amor del prójimo por exigencia del perfecto amor divino. Así lo proclama ve-

[20] Cf. el bello comentario del P. Noble a este artículo: *La charité* t.2 q.230-42.
[21] 2-2 q.182 a.2.

hementemente Pío XII en su constitución apostólica *Sponsa Christi* [22].

Esta ordenación caritativa fraternal o apostólica se dice indirecta en cuanto no atiende a las obras externas de servicio directo del prójimo. Pero, en cuanto al amor propiamente dicho, no es menos directa que la ordenación de la vida activa.

4.º *Interdependencia de ambos amores.*—«El amor de Dios—como dice el mismo Angélico—es la causa y la razón del amor del prójimo. Por tanto, el amor de Dios se incluye virtualmente en el amor del prójimo, como la causa en el efecto, y el amor del prójimo se incluye en el amor de Dios, como el efecto en la causa» [23].

De donde se infieren las siguientes consecuencias:

1.ª Es equivocado anteponer el amor y el servicio directo del prójimo al amor y al servicio directo de Dios. Debe asegurarse, por tanto, en la práctica, la dedicación primordial al ejercicio y servicio del amor de Dios.

2.ª Puesto que el amor de Dios es la causa del amor al prójimo, cuanto más y mejor se ame a Dios, más y mejor se amará al prójimo. Por tanto, nuestra dedicación directa al amor de Dios (al culto divino, a la oración...) no es nociva, sino beneficiosa para el prójimo [24].

---

[22] He aquí las palabras del Pontífice: «Consistiendo la perfección de la vida cristiana especialmente en la caridad y siendo una sola la caridad con la que debemos a Dios sobre todas las cosas y a todos en El, la madre Iglesia exige a todas las monjas consagradas canónicamente a la contemplación, con el amor perfecto de Dios, la caridad perfecta del prójimo; de manera que, en fuerza de esta caridad y de su estado, todos los religiosos y las religiosas se sientan consagrados a las necesidades de la Iglesia y de todos los indigentes.

Por tanto, entiendan bien todas las monjas que su vocación es plena y enteramente apostólica, no circunscrita a límite alguno de tiempo, lugar o cosa, sino extensiva, siempre y doquiera, a todo lo que de cualquier modo atañe al honor de su Esposo y al bien de las almas...»

[23] *Sent.* 3 d.30 a.4c.

[24] Recordemos la sabia advertencia del Místico Doctor, San Juan de la Cruz: «Es más precioso delante de él y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas otras obras juntas... Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración...» (*Cántica* 29 n.2 y 3).

CUESTION 27

(In octo articulos divisa)

De principali actu caritatis, qui est dilectio

Del amor, acto principal de la caridad

Ahora ha de ser considerado el acto de la caridad. En primer lugar, su efecto principal, que es el amor. Después, los demás actos o efectos consiguientes.

Acerca de lo primero se ponen ocho artículos:

Primero: qué sea más propio de la caridad, amar o ser amado.

Segundo: si amar, en cuanto es acto de la caridad, es lo mismo que benevolencia.

Tercera: si Dios ha de ser amado por El mismo.

Cuarto: si en esta vida puede ser inmediatamente amado.

Quinto: si puede ser totalmente amado.

Sexto: si hay medida en su amor.

Séptimo: qué sea mejor, amar al amigo o al enemigo.

Octavo: qué sea mejor, amar a Dios o al prójimo.

Deinde considerandum est de actu caritatis (cf. q.23 Introd.). Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus (q.28).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare.

Secundo: utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

Tertio: utrum Deus sit propter seipsum amandus.

Quarto: utrum possit in hac vita immediate amari.

Quinto: utrum possit amari totaliter.

Sexto: utrum eius dilectio habeat modum.

Septimo: quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum.

Octavo: quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

ARTICULO 1

Utrum caritatis sit magis proprium amari quam amare *

Si es más propio de la caridad ser amado que amar

Dificultades. Parece que es más propio de la caridad ser amado que amar.

1. La caridad es mejor en los mejores. Los mejores deben ser más amados. Luego es más propio de la caridad ser amado.

2. Lo que se encuentra en muchos parece que es más congruente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare.

1. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

2. Praeterea, illud quod in pluribus invenitur videtur esse ma-

---

* Ethic. 8 lect.8

gis conveniens naturae, et per consequens melius. Sed sicut dicit Philosophus, in VIII «Ethic.»[1], «multi magis volunt amari quam amare: propter quod amatores adulationis sunt multi». Ergo melius est amari quam amare: et per consequens magis conveniens caritati.

3. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim Augustinus, in libro «De catechiz. rud.»[2], quod «nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando». Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII «Ethic.»[3], quod «magis existit amicitia in amare quam in amari». Sed caritas est amicitia quaedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

Respondeo dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur: sed actus caritatis eius est amare: amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari: magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur: quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari: «quaedam enim», ut Philosophus dicit, in eodem libro (l.c. nt.8), «filios suos dant nu-

con la naturaleza y, por consiguiente, mejor. Dice el Filósofo que "muchos quieren más ser amados que amar; por lo cual, hartos son los que aman la adulación". Así es mejor ser amado que amar y, en consecuencia, más congruente a la caridad.

3. Aquello por lo que una cosa es, es más que la cosa. Los hombres, al ser amados, aman, pues dice San Agustín que "no hay mayor provocación al amor que adelantarse a amar". Por tanto, más consiste la caridad en ser amado que en amar.

Por otra parte, dice el Filósofo que "hay más amistad en amar que en ser amado". La caridad es amistad. La caridad, pues, consiste más en amar que en ser amada.

Respuesta. Amar es propio de la caridad en cuanto caridad. Siendo la caridad virtud, por su esencia está inclinada a su propio acto. Ser amado no es acto de la caridad del que es amado, sino que su acto es amar, pues ser amado le compete por la razón común de bien, en el sentido de que otro, movido por caridad, intenta su bien. Por donde es evidente que es más propio de la caridad amar que ser amado, pues más concierne a cualquiera lo que le corresponde de suyo y substancialmente que lo que le compete por otro. Cuya señal es doble: Primeramente, porque son más alabados los amigos en amar que en ser amados; mas aún, son vituperados, si no aman y son amados. En segundo lugar, porque las madres, que son las que más aman, buscan más amar que ser amadas: "Algunas, como dice el Filósofo, confían los hijos a nodriza y aman,

[1] C.8 n.1 (Bk 1159a12): S.Th., lect.8
[2] C.4: ML 40,314.
[3] C.8 n.1 (Bk 1159a27): S.Th., lect.8

efectivamente, pero no pretenden ser amadas si no se tercia".

Soluciones. 1. Los mejores, por serlo, son más dignos de amor, pero por ser en ellos más perfecta la caridad son más amantes, aunque esto en proporción al objeto amado. En efecto, el que es mejor ama a su inferior cuanto es amable; pero el amor con que es correspondido por éste no llega a lo que merece ser amado el más perfecto.

2. Allí mismo dice el Filósofo que los hombres quieren ser amados, por cuanto quieren ser honrados. Y así como el honor se da como certificado del bien que tiene el que es honrado, así por el hecho de ser amado uno se demuestra que hay bien en él, porque sólo lo bueno es amable. De esta suerte, pues, buscan los hombres ser amados y honrados en orden a otra cosa, que es manifestar el bien que existe en el amado. Al contrario, quienes tienen caridad, buscan amar por amar, cual si fuera esto el fin de la caridad, como cualquier acto de virtud es el fin de la virtud. Por lo cual, más toca a la caridad querer amar que querer ser amado.

3. Algunos aman por ser amados; no de modo que el ser amado sea fin del amar, sino porque es como vía conducente a que el hombre ame.

tricl, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat».

Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes: secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit: sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit ibidem, homines volunt amari inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum: quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quaerunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis: sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

Ad tertium dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare: sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens quod homo amet.

ARTICULO 2

Utrum amare secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia [a]

Si el amor, en cuanto acto de caridad, es lo mismo que benevolencia

Dificultades. Parece que amar, en cuanto acto de la caridad, es lo mismo que benevolencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia.

[a] *Ethic.* 9 lect.5.

1. Dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [4], quod «amare est velle alicui bona». Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Praeterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (q.24 a.1). Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens: quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

3. Praeterea, Philosophus, in IX «Ethic.» [5], ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo «velit amico bonum»; secundum est quod «velit ei esse et vivere»; tertium est quod «ei convivat»; quartum est quod «eadem eligat»; quintum est quod «condoleat et congaudeat». Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est «amicitia» neque est «amatio», sed est «amicitiae principium». Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est (q.23 a.1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quae est caritatis actus.

Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quaedam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae.

1. Dice el Filósofo que "amar es querer un bien para otro". Eso es benevolencia. Luego son lo mismo el acto de la caridad y la benevolencia.

2. De quien es el hábito, es el acto. El hábito de la caridad está en la potencia de la voluntad, como arriba queda dicho. Por tanto, también el acto de la caridad lo es de la voluntad. Ahora bien, se da sólo tendiendo al bien, lo cual es benevolencia. Por consiguiente, el acto de caridad no es más que benevolencia.

3. El Filósofo pone cinco cosas atañentes a la amistad, de las cuales la primera es que el hombre "quiere el bien para el amigo"; la segunda, que "le desee existir y vivir"; la tercera, que "conviva con él"; la cuarta, que "tenga los mismos gustos"; la quinta, que "se conduela y alegre con él". Las dos primeras atañen a la benevolencia. El primer acto, pues, de la caridad es de benevolencia.

Por otra parte, dice el Filósofo en el mismo lloro que la benevolencia ni es la "amistad" ni "amor", sino "principio de la amistad". La caridad es amistad, como queda dicho. Por tanto, la benevolencia no es lo mismo que la dilección o amor, acto de la caridad.

Respuesta. La benevolencia se dice que propiamente es el acto de la caridad por el que queremos un bien para otro. Este acto de la voluntad difiere del amor actual, tanto del que radica en el apetito sensitivo como del que se sustenta en el apetito intelectivo, que es la voluntad. El amor que está en el apetito sensitivo es una pasión. Toda pasión inclina a su objeto con cierto impulso. Pero la pasión del amor no nace súbitamente, sino de la asidua consideración de la cosa amada. Por eso,

[4] C.4 n.2 (Bk 1380b27).
[5] C.4 n.1 (Bk 1166a3) : S.Th., lect.4.

mostrando el Filósofo la diferencia que existe entre la benevolencia y el amor-pasión, dice que la benevolencia "carece de convulsión y de apetito", esto es, de impulso ciego, pues tan sólo por juicio de la razón desea el hombre un bien para otro. Además de que también tal amor brota de una costumbre, y la benevolencia, en cambio, repentinamente; como nos acontece con los púgiles que luchan, que queremos que uno de ellos venza.

Aun el mismo amor del apetito intelectivo difiere también de la benevolencia en que lleva consigo una unión afectuosa del amante y del amado, de modo que el amador juzga al amado como unido a él o como perteneciéndole, por lo que se mueve hacia él. Mas la benevolencia es un simple acto de la voluntad por el que deseamos un bien para otro, sin presuponer dicha afectuosa unión con él. Por tanto, el amor, acto de la caridad, encierra benevolencia, pero añadiendo, en cuanto amor, unión afectuosa. Por eso, el Filósofo dice allí mismo que la benevolencia es principio de la amistad.

Et ideo Philosophus, in IX «Ethic.» [5], **ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia «non habet distensionem et appetitum», idest aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine: benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere.**

Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum: inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

Soluciones. 1. El filósofo define allí amar, no tocando toda su esencia, sino sólo algo, con que grandemente se manifiesta el acto de amor.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

2. El amor es acto de la voluntad que tiende al bien, aunque con cierta unión con el amado, que no lleva la benevolencia.

Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quae quidem in benevolentia non importatur.

3. En tanto pertenece a la amistad eso que allí pone el Filósofo, en cuanto procede del amor que tiene uno a sí mismo, como en el pasaje mismo se dice, a saber: que todo eso obre con el amigo como con él mismo; lo cual atañe a dicha unión afectuosa.

Ad tertium dicendum quod intantum illa quae Philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur: ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad praedictam (in c) unionem affectus.

[5] C.5 n.1 (Bk 1166b33) · S.Th., lect.4

ARTICULO 3

Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus [a]

Si Dios ha de ser amado con caridad por sí mismo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia [1]: «Ex his quae novit animus discit incognita amare». Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.

2. Praeterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur». Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Praeterea, «spes generat caritatem», ut dicitur in Glossa (Interl.) Mt. 1 2. «Timor» etiam «caritatem introducit»; ut Augustinus dicit, «Super Prim. Canonic. Ion.» [2]. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo: timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum sperandum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [3], «frui est amore inhaerere alicui propter seipsum». Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro [4] dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum quod hoc «propter» importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae: scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam

Dificultades. Parece que Dios no ha de ser amado con caridad por sí mismo, sino por otra cosa.

1. Dice San Gregorio: "Por las cosas que conoce, el ánimo aprende a amar lo desconocido". Llama desconocido a cosas inteligibles y divinas; y lo conocido, a lo sensible. Luego Dios ha de ser amado por otra cosa.

2. El amor sigue al conocimiento. Dios es conocido por otro, pues "el entendimiento conoce lo invisible de Dios por lo que está hecho". Es también, pues, amado por otra cosa y no por sí.

3. "La esperanza engendra caridad", como dice la Glosa. Y, en sentencia de San Agustín, también "el temor introduce la caridad". La esperanza espera alcanzar algo de Dios, y el temor rehuye lo que Dios puede infligir. Parece, pues, que Dios ha de ser amado por el bien esperado o por el mal temido; y así no es amado por sí mismo.

Por otra parte, dice San Agustín que "gozar es la adhesión amorosa a una cosa por ella misma". Hay que gozar de Dios, como dice en el mismo libro. Por tanto, ha de ser amado por El mismo.

Respuesta. La proposición "por" denota la relación con alguna de las causas. Hay cuatro géneros de causas: final, formal, eficiente y material; a ésta se reduce también la dis-

---

[a] *Sent.* 3 d.29 a.4.

[1] *In Evang.* l. homil.11: ML 76,1114.
[2] Tr.9 super 4,18: ML 35,1043.
[3] C.5: ML 34,21.
[4] C.4: ML 34,20

posición material, que no es causa de suyo, sino circunstancialmente. Según estos cuatro géneros de causas, se dice que uno ha de ser amado por otro. Según la final, como apetecemos la medicina por la salud. Conforme a la formal, como amamos al hombre por la virtud, a saber: porque por la virtud es formalmente bueno y, por consiguiente, amable. Respecto de lo eficiente, como amamos a algunos por ser hijos de tal padre. Y en conformidad con la disposición, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello que nos dispuso a su amor, como por los beneficios recibidos, aunque, después que ya hemos empezado a amar, no amamos al amigo por esos beneficios, sino por su virtud.

De las tres primeras maneras, no amamos a Dios por otra cosa, sino por El mismo; pues no se ordena a nada como a fin, antes bien El es fin último de todo. Tampoco es informado por otro alguno para ser bueno, puesto que su substancia es su bondad, por la que todas las cosas ejemplarmente son buenas. Ni la bondad le es dada por otro, sino que todos la reciben de él. Sin embargo, del cuarto modo puede ser amado por otra cosa, a saber: que por algunas cosas nos dispongamos a adelantar en el amor de Dios, como por los beneficios recibidos de El o por los premios esperados, y aun por las penas que por El mismo intentamos evitar.

Soluciones. 1. "Por las cosas que conoce el ánimo, aprende a amar lo desconocido", no en el sentido de que lo conocido sea la razón de amar lo desconocido a modo de causa formal, final o eficiente, sino porque por ello el hombre se dispone a amar lo desconocido.

2. El conocimiento de Dios se adquiere por otras cosas; pero, una vez conocido, no se conoce por otro sino por El mismo, según dice San Juan: "Ya no creemos por tu palabra; nos-

matorialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta: quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem.

Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud: quia scilicet ex aliquibus aliis disponitur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum quod «ex his quae animus novit discit incognita amare», non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis vel finalis vel efficientis: sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum

illud Io. 4,42: «Iam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi».

Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet (in c et q.17 a.8; q.19 a.7).

otros lo hemos oído y sabemos que es éste en verdad el Salvador del mundo".

3. La esperanza y el temor conducen a la caridad por modo de cierta disposición, como se desprende de lo dicho.

ARTICULO 4

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari [a]

Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari.

1. «Incognita» enim «amari non possunt», ut Augustinus dicit, X «De Trin.» [b]. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita: quia «videmus nunc per speculum in aenigmate», ut dicitur I ad Cor. 13.12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Praeterea, qui non potest quod minus est non potest quod malus est. Sed malus est amare Deum quam cognoscere ipsum: «qui enim adhaeret Deo» per amorem «unus spiritus cum illo fit», ut dicitur I ad Cor. 6,17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Praeterea, homo a Deo dislungitur per peccatum: secundum illud Is. 59,2: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria: ut patet I ad Cor. 13.9 sqq. Sed «caritas non evacuatur», ut dicitur I ad Cor. 13.8. Ergo caritas viae immediate Deo adhaeret.

Dificultades. Parece que Dios no puede ser inmediatamente amado en esta vida.

1. Dice San Agustín que "lo desconocido no se puede amar". En esta vida no conocemos inmediatamente a Dios, porque "ahora vemos como por espejo en enigma", como dice el Apóstol. Luego tampoco lo amamos inmediatamente.

2. El que no puede con lo menor, tampoco puede con la mayor. Mayor cosa es amar a Dios que conocerle, pues "el que se une a Dios (por amor) se hace un espíritu con El", como dice el Apóstol. El hombre no puede conocer a Dios inmediatamente. Por tanto, mucho menos amarle.

3. El hombre se desliga de Dios por el pecado: "Vuestros pecados abrieron división entre vosotros y vuestro Dios". Más está el pecado en la voluntad que en el entendimiento. Así, menos puede el hombre amar a Dios inmediatamente que conocerlo.

Por otra parte, el conocimiento de Dios mediato se llama enigmático y se desvanece en la patria, como se lee en el Apóstol. La caridad no desaparece, como allí mismo se dice. En consecuencia, la caridad presente une inmediatamente con Dios.

---

[a] *Sent.* y d.27 q.3 a.1; *De verit.* q.10 a.11 ad 6; *De virtut.* q.2 a.2 ad 11.

[b] C.1.2: ML 42,974.975.

Respuesta. Queda dicho arriba que el acto de la potencia cognoscitiva se completa en cuanto que lo conocido está en el conocedor, y el acto de la potencia apetitiva, en cuanto que el apetito se inclina a la cosa misma. Por eso es menester que el movimiento de la potencia apetitiva se dirija a la cosa según la condición de las cosas mismas, y el acto de la potencia cognoscitiva al modo del cognoscente. Pues este mismo orden se encuentra de suyo en las cosas y es: que Dios es cognoscible y amable por El mismo, como quien es esencialmente la verdad y la bondad, por las que las demás cosas son conocidas y amadas. Pero, con respecto a nosotros, al originarse nuestro conocimiento en el sentido, son primeramente cognoscibles las cosas más cercanas al sentido, y el término último del conocimiento está en lo más alejado de él. Conforme a esto, pues, hay que decir que el amor, que es acto de la potencia apetitiva, también en el estado presente tiende primeramente hacia Dios, y de El se deriva a las otras cosas; y así la caridad ama inmediatamente a Dios y lo demás mediante El. En el conocimiento es al contrario: conocemos a Dios por las cosas, como la causa por el efecto, o por modo de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio.

Soluciones. 1. Aunque lo desconocido no se puede amar, sin embargo, no es menester que sea lo mismo el orden del conocimiento y el del amor; pues el amor es término del conocimiento. Y así, donde acaba éste, que es en la cosa conocida a través de otra, puede allí empezar el amor.

2. Porque el amor de Dios es cosa mayor que su conocimiento, máxime en el estado presente, por eso se presupone. Y porque el conocimiento no descansa en las cosas crea-

Respondeo dicendum quod, sicut supra [12] **dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum: actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia: et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso: quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis, ut patet per Dionysium, in libro «De div. nom.»** [13]

Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed

[12] Q.26 a.1 ad 2; cf. 1 q.16 a.1; q.82 a.3.
[13] C.7 § 1: MG 3,693: S.Th., lect.1

por eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis: dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

das, sino que por ellas tiende a otra cosa, en El empieza el amor y de El se deriva a lo demás a manera de movimiento circular: mientras que el conocimiento se inicia en las criaturas y salta hasta a Dios, el amor, prendiendo en Dios como en fin último, desciende a las criaturas.

3. La caridad quita la aversión a Dios, causada por el pecado, y no el solo conocimiento. De ahí que la caridad es la que, amando inmediatamente, une el alma con Dios con vínculo de espiritual unión.

ARTICULO 5

Utrum Deus possit totaliter amari *

Si Dios puede ser amado por entero

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari.

1. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci: quia hoc esset cum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Praeterea, amor est unio quaedam: ut patet per Dionysium 4 cap. «De div. nom.» [14] Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter: quia «Deus est maior corde nostro», ut dicitur I Io. 3,20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Praeterea, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6.5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».

Respondeo dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium

Dificultades. Parece que Dios no puede ser amado por entero.

1. El amor sigue al conocimiento. Dios no puede ser totalmente conocido por nosotros, pues eso sería comprenderlo. Luego no podemos amarlo por entero.

2. El amor es una unión, como se ve por Dionisio. El corazón del hombre no se puede del todo unir a Dios, porque "es mayor Dios que nuestro corazón", en sentencia de San Juan. Por tanto, Dios no puede ser amado por entero.

3. Dios se ama totalmente. Si, pues, es amado así por otro, ese tal ama a Dios tanto cuanto El se ama. Esto es imposible. Por consiguiente, no puede ser por entero amado por criatura alguna.

Por otra parte, se lee: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón".

Respuesta. Siendo el amor como medio entre el amante y el amado,

* *Sent.* 3 d.27 q.3 a.2; *De virtut.* q.2 a.10 ad 5

[14] § 12: MG 3,700; S.Th., lect.9,12.

al preguntar si Dios puede ser amado por entero, de tres maneras puede entenderse. Primera, que el modo de la totalidad se refiera a la cosa amada. Así ha de ser totalmente amado Dios, porque todo lo concerniente a Dios debe amarlo el hombre.—Puede entenderse, de segunda manera, que la totalidad se refiera al amante. En este sentido también Dios debe ser por entero amado, porque el hombre debe amarlo con todo su poder y lo que tiene ordenarlo al amor de Dios: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón".—Finalmente, se puede entender relacionando el amador con la cosa amada, a saber: que la medida del amante adecue la medida de la cosa amada. Esto no se puede dar. Pues una cosa en tanto puede ser amada en cuanto es buena: Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente amable. Ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, porque toda su capacidad, sea natural, sea infusa, es finita.

Soluciones. Con esto se responde a las objeciones, ya que las tres primeras concluyen en el tercer sentido, y la última, en el segundo.

intor amantem et amatum, cum quaeritur an Deus, possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus: quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet.—Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. 6,5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».—Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis: nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum: ultima autem ratio («Sed contra») procedit in sensu secundo.

ARTICULO 6

Utrum divinae dilectionis sit aliquis modus habendus [a]

Si hay que poner medida en el amor divino

Dificultades. Parece que hay que poner medida en el amor divino.

1. La esencia del bien consiste en "la medida, la especie y el orden", como se ve en San Agustín. El amor de Dios es lo mejor en el hombre, por aquello: "Sobre todo tened caridad". Luego el amor de Dios ha de tener medida.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus.

1. Ratio enim boni consistit in «modo, specie et ordine»: ut patet per Augustinum, in libro «De nat. boni» [b]. Sed dilectio Dei est optimum in homine: secundum illud ad Col. 3,14: «Super omnia caritatem habete». Ergo dilectio Dei debet modum habere.

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.3; *De virtut.* q.2 a.2 ad 13; *In Rom.* 12 lect.1.

[b] C.3: ML 42,553.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De morib. Eccles.» [16]: «Dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore Domini mei». Frustra autem quaereret modum nisi esset aliquis divinae dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV «Super Gen. ad litt.» [17], «modus est quem unicuique propria mensura praefigit». Sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione praestitum, secundum illud Rom. 12,1: «Rationabile obsequium vestrum»; ita etiam ipsa interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit, in libro «De diligendo Deum» [18], quod «causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere».

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (nt.17), modus importat quandam mensurae determinationem. Haec autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato: aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum: in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis: quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum, in II «Physic.» [19]. Et ideo finis secundum seipsum

2. San Agustín dice: "Dime, te ruego, cuál sea la medida del amor. Pues temo inflamarme más o menos de lo que es menester en el deseo y el amor de mi Señor". En vano la buscaría si no hubiera medida en el divino amor. Por tanto, tiene medida el amor divino.

3. Dice San Agustín: "Modo es lo que la propia medida señala". La medida de la voluntad humana y de la acción exterior es la razón. Y así como conviene que en el efecto exterior de la caridad haya medida puesta por la razón: "Sea razonable vuestro obsequio", así también debe tener medida el amor interno de Dios.

Por otra parte, dice San Bernardo que "la causa de amar a Dios es Dios; la medida, amarle sin medida."

Respuesta. Como se ve en la autoridad aducida de San Agustín, el modo importa una determinación de la medida. Esta determinación se encuentra en la medida y en lo medido de distinta manera. Pues en la medida se halla esencialmente, porque conforme a ella se fija y mide lo demás; en cambio, en lo medido se encuentra la medida en relación con otro, esto es: en cuanto da la medida. De aquí que en la medida nada puede haber inmoderado; pero la cosa medida puede serlo por exceso o por defecto cuando no se ajusta.

En lo apetecible y operable la medida es el fin, porque se ha de tomar de él la razón propia de aquello que apetecemos y hacemos, como es evidente en el Filósofo. Por eso, el fin tiene medida en sí mismo, y lo conducente a él la tiene en cuanto le

[16] C.8: ML 32,1316.
[17] C.3: ML 34,299.
[18] C.1: ML 182,974.
[19] C.9 n.5 (BK 200a32); S.Th., lect.15.

es proporcionado. Y así, como dice el Filósofo, "el apetito del fin está en todas las artes sin fin y término, y lo conducente a él tiene un término". Pues no pone el médico término a la salud, antes bien la intenta tan perfecta como puede, pero a la medicina sí le pone término, pues no da tanto cuanto se puede, sino en proporción con la salud; de manera que, si la medicina excediera o faltara a la proporción, sería desmedida.

El fin de todas las acciones y afectos humanos es el amor de Dios; por el cual principalísimamente alcanzamos el fin último, como dicho queda. De este modo no puede ponerse medida en el amor de Dios, como se pone en la cosa medida, susceptible de recibir más o menos, pues en la cosa que mide no hay exceso posible; antes bien, cuanto más se ajusta a la regla, mejor es. Y así, cuanto es Dios más amado, tanto es mejor el amor.

Soluciones. 1. Lo que se da por sí mismo es más bueno que lo que se da por otro. Así, la bondad de la medida que lleva el módulo en sí misma, es mejor que la bondad de lo medido que lo tiene por otro. De esta suerte, la caridad, que tiene el módulo como medida, descuella entre las demás virtudes que lo poseen al modo de cosas medidas.

2. San Agustín allí mismo añade que la medida en amar a Dios es que sea amado de todo corazón, esto es, que sea amado cuanto puede serlo; y esto pertenece al módulo que conviene a la medida.

3. La afección cuyo objeto cae bajo el juicio de la razón ha de ser medida por la razón. El objeto del divino amor, que es Dios, sobrepuja el juicio de la razón; por eso no es medido por la razón, sino la excede.—

habet modum: ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit, in I «Polit.»[20], «appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino: eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus». Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest: sed medicinae imponit terminum; no enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est (q.17 a.6; q.23 a.6). Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus: sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quae habet modum sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum sicut mensuratae.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

Ad tertium dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed ra-

[20] C.3 n.17 (Bk 1257b26): S.Th., lect.8.

tionem excedit.—Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis: quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Ps. 72,28: «Mihi adhaerere Deo bonum est». Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

Pero no sucede lo mismo en el acto interior de la caridad y en los exteriores; pues aquél tiene formalidad de fin, ya que el último bien del hombre consiste en que el alma se una a Dios: "Para mí es bueno unirme con Dios"; y los exteriores son como conductores al fin, y así han de ser medidos según la caridad y la razón.

ARTICULO 7

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum [a]

Si es más meritorio amar al enemigo que al amigo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum.

1. Dicitur enim Mt. 5,46: «Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?» Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem (v.44.46.48) ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

2. Praeterea, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est «perfectorum filiorum Dei», ut Augustinus dicit, in «Enchirid.» [21]: diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

3. Praeterea, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse meritum: quia «unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem», ut dicitur I ad Cor. 3,8. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum: quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

Dificultades. Parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

1. Se lee en San Mateo: "Si amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa recibiréis?" Por tanto, amando al amigo no se merece recompensa. Mas amando al enemigo sí, como allí mismo se dice. Luego es más meritorio amar a los enemigos que a los amigos.

2. Es más meritorio algo cuando procede de mayor caridad. Amar al enemigo es propio "de los perfectos hijos de Dios", como dice San Agustín; y amar al amigo, de caridad imperfecta. Es, pues, mayor mérito amar al enemigo que al amigo.

3. Donde se da mayor esfuerzo para el bien, parece que allí hay mayor mérito, porque "cada uno recibirá su propio galardón según su trabajo", como dice el Apóstol. Mayor esfuerzo requiere el hombre para amar a su enemigo que para amar al amigo, pues es más difícil. Por consiguiente, parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

---

[a] *Sent.* 3 d.30 a.3; a.4 ad 3; *De virtut.* q.2 a.8.

[21] C.73: ML 40,266.

Por otra parte, lo que es mejor es más meritorio. Mejor es amar al amigo, porque es más bueno amar al mejor: el amigo, que ama, es mejor que el enemigo, que odia. En consecuencia, amar al amigo es más meritorio que amar al enemigo.

Respuesta. La razón de amar al prójimo con caridad es Dios, como queda dicho. Cuando, pues, se pregunta qué es mejor o más meritorio, amar al amigo o al enemigo, de dos modos pueden compararse estos amores: de parte del prójimo amado y de parte del motivo por que es amado. En el primer sentido, el amor del amigo está sobre el amor del enemigo, porque el amigo es mejor y está más unido; por donde es pábulo más apropiado al amor, y, por eso, el acto de amor es mejor; de suerte que lo opuesto es peor: es más detestable odiar al amigo que odiar al enemigo.

En el segundo sentido, el amor del enemigo resalta por dos cosas. Primera, porque cabe otro motivo que Dios en el amor del amigo; mas en el amor del enemigo es sólo Dios el motivo.—Segunda, porque, supuesto que ambos sean amados por Dios, arguye un amor más fuerte de Dios, cuando lleva el ánimo del hombre a lo más difícil, cual es el amor del enemigo, como es más ardiente el fuego cuanto más lejos difunde su calor. Y tanto demostramos que es más fuerte el amor divino, cuanto por él llevamos a cabo cosas más difíciles, al igual que es también más recio el poder del fuego que puede quemar materia menos combustible.

Pero, como la misma lumbre calienta más de cerca que de lejos, así también la caridad ama con más ardor a los allegados que a los extraños. Y en cuanto a esto, considerando el amor de los amigos en sí mismo, es más ferviente y mejor éste que el de los enemigos.

Sed contra est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum: quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est (q.25 a.1). Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt: uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici. Quia amicus est melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc motus dilectionis super hanc materiam translens melior est. Unde et eius oppositum est deterius: peius enim est odire amicum quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio.—Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum: sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici sunt: et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum diligantur; et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt (in c). Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima («Sed contra») vero ex parte eorum qui diliguntur.

Soluciones. 1. La palabra del Señor se ha de entender estrictamente: el amor de los amigos no tiene galardón ante Dios cuando son amados sólo por serlo; y esto parece suceder cuando así son amados los amigos que no queda amor para el enemigo. Pero es meritorio el amor de los amigos si son amados por Dios y no sólo por serlo.

La respuesta a las otras objeciones es evidente. Pues las dos que siguen concluyen por parte del motivo del amor, y la última por parte de aquellos que son amados.

ARTICULO 8

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum [a]

Si es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

1. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei: secundum illud ad Rom. 9,3: «Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis». Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Praeterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (a.7). Sed Deus maxime est amicus, qui «prior dilexit nos», ut dicitur I Io. 4,10. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

3. Praeterea, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium: quia «virtus est circa difficile et bonum», ut dicitur in II «Ethic.» [b]. Sed facilius est diligere Deum quam proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in

Dificultades. Parece que es más meritorio amar al prójimo que amar a Dios.

1. Parece más meritorio lo que el Apóstol prefiere. Prefiere el amor al prójimo en vez del de Dios: "Deseaba ser anatema de Cristo por mis hermanos". Luego es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

2. Parece que en algún modo es menos meritorio amar al amigo, como queda dicho. Dios es grande amigo, pues "antes nos amó El", como se lee en San Juan. Por tanto, parece que es menos meritorio amar a Dios.

3. Lo más difícil parece ser lo más virtuoso y meritorio, ya que "la virtud versa sobre el bien y lo difícil", en sentir del Filósofo. Más fácil es amar a Dios que al prójimo, ora porque las cosas naturalmente aman a Dios, ora porque en Dios no

[a] *Sent.* 3 d.30 a.4.

[b] C.3 n.10 (Bk 1109a9): S.Th., lect.3.

hay nada que no sea amable, lo cual no sucede en el prójimo. Así, pues, es más meritorio amar al prójimo que a Dios.

Por otra parte, lo que hace que una cosa sea tal cosa es más que la cosa producida. El amor del prójimo no es meritorio a no ser porque el prójimo es amado por Dios. En consecuencia, el amor de Dios es más meritorio que el del prójimo.

Respuesta. Esta comparación puede hacerse de dos maneras. Primera, considerando los dos amores por separado. Así no hay duda de que el amor de Dios es más meritorio, pues por sí mismo merece galardón, ya que el más alto premio es gozarle, y a ello tiende el impulso del amor divino; por eso, el que ama a Dios tendrá recompensa: "Si alguien me ama, será amado de mi Padre, y yo me mostraré a él".

Puede entenderse la comparación de una segunda manera, tomando el amor de Dios en cuanto que se ama a Dios sólo, y el del prójimo en cuanto amado por amor de Dios. En este sentido, el amor del prójimo entraña el de Dios, y no al revés. Por donde quedará establecida la comparación del amor perfecto de Dios (cual es el que abraza también al prójimo) con el amor insuficiente e imperfecto de Dios; porque "tenemos mandado por Dios que el que le ame, ame también a su hermano". Y en este caso sobresale el amor del prójimo.

Soluciones. 1. Conforme a una exposición de la Glosa, el sufrir la separación de Cristo por sus hermanos, lo deseaba el Apóstol, cuando todavía no estaba en estado de gracia, sino en estado de infidelidad; por donde no ha de ser imitado en eso.

También puede responderse, como dice San Crisóstomo, que no se de-

Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tuno non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria: debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Io. 14,21: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei meipsum».

Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei; sed dilectio Dei non excludit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam: quia «hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum» (I Io. 4,21). Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossae expositionem (ordin.), hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separetur a Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus, in libro «De com-

punct.» [23], quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum: sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tantō est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quae Deus est. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium: sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

muestra con ello que el Apóstol amara más al prójimo que a Dios, antes bien que amaba más a Dios que a sí mismo; pues escogía durante un tiempo privarse de la divina fruición, que atañe al amor de sí mismo, para procurar honor a Dios entre los prójimos, lo cual toca al amor de Dios.

2. El amor del amigo es a veces menos meritorio, cuando es amado por él mismo, faltando así el verdadero motivo de amistad de la caridad, que es Dios. De aquí que no disminuye el mérito el que Dios sea amado por sí mismo, sino que constituye toda la razón del mérito

3. Más integra la esencia del mérito y de la virtud el bien que lo difícil. No siempre lo más difícil es más meritorio, es preciso que sea también lo mejor.

[23] L.1: MG 47,406; *In Rom.* hom.16: MG 60,590.

ACTOS O EFECTOS INTERIORES CONSIGUIENTES DE LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones

Ya nos anunció Santo Tomás que, después del acto principal de la caridad, que es la dilección, trataría de los actos o efectos interiores consiguientes a este acto principal. No de todos, sino de tres muy notables, que son el gozo, la paz y la misericordia.

Antes que de éstos, hubiera podido ocuparse, y lo hubiera hecho maravillosamente, de otros más inmediatos al mismo amor y más directamente relativos a su objeto principal o al mismo Dios, como la *unión*, la *mutua inhesión*, el *éxtasis*, etc. Pero no los expone, porque su misma mayor consubstancialidad los hace más inteligibles sin expresa declaración y porque ya los declaró como efectos del amor en general en la *Prima Secundae* (q.28). Allí se refería más directamente a los efectos del amor sensible, pero trascendiéndolo de intención y de hecho, con claras alusiones al amor espiritual y al mismo amor caritativo.

Aquí, pues, no trata de esos efectos caritativos más entrañados en el amor, sino de los tres sobredichos que le son consiguientes.

No son cuestiones de gran dificultad, pero sí de gran enseñanza, riqueza y utilidad. Nosotros no podemos glosarlas apenas en nuestras notas, pero el lector las glosará muy fructuosamente con su meditación.

II. El gozo de la caridad (q.28)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Por qué el gozo es efecto de la caridad. 2.º Cómo se compagina con la tristeza. 3.º Su perfección o plenitud. 4.º Si es sólo acto o es hábito.

2. EL GOZO, EFECTO DE LA CARIDAD (a.1).—El amor causa gozo por el bien o por la presencia del amado. Y el bien de Dios es seguro y eterno, y El, además, está ya presente en el hombre que le ama por su amorosa inhabitación (c et ad 1).

Santo Tomás advierte en otra parte que cada virtud tiene su gozo en su propio bien, pero la caridad tiene por objeto el bien de los bienes, al que todos se ordenan, y tiene como gozo propio el de este sumo bien (q.35 a.2 c).

3. EL GOZO CARITATIVO Y LA TRISTEZA (a.2).—El gozo caritativo proveniente del bien inmutable de Dios no admite tristeza contraria. Pero el gozo dimanante de la presencia o participación de Dios sí la admite, por la imperfección y obstáculos que tiene en nosotros mismos y en nuestros prójimos o amigos (c et ad 3). Por tanto, el mismo amor del

bien causa la alegría y la tristeza: la alegría, por su posesión; la tristeza, por su carencia (a.1 ad 2).

4. LA PLENITUD DEL GOZO CARITATIVO (a.3).—No cabe en el hombre una plenitud de gozo objetiva, es decir, adecuada al bien divino, puesto que es infinito. Pero cabe una plenitud subjetiva, es decir, adecuada a la capacidad o deseo del hombre; no en este mundo, donde siempre se puede poseer y, por tanto, desear más a Dios, pero sí en la bienaventuranza, donde la capacidad y deseo de cada uno quedarán enteramente saciados. Más aún, este gozo no sólo será lleno, sino sobrelleno, porque sobrepasará la medida del deseo. Y, pues este gozo sobreabundante no cabe en el hombre, se dice que *no entre él en el hombre, sino el hombre en él.*

5. EL GOZO ES ACTO CARITATIVO Y NO VIRTUD O HÁBITO (a.4).—Cuanto una virtud tiene varios actos coordenados e interdependientes, se denomina por el primero y principal que los otros presuponen. Es el caso de la caridad, cuyo acto primero y principal es el amor, del que se siguen el deseo y el gozo. Este, pues, no es virtud independiente, sino acto de la caridad consiguiente al amor.

III. La paz (q.29)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Qué es la paz. 2.º Amor o aspiración universal a la paz. 3.º La paz, efecto del amor caritativo. 4.º Acto y no hábito.

2. QUÉ ES LA PAZ (a.1).—La paz puede ser *personal* y *social*, que se llama también concordia. La paz *personal* consiste en la unión u orden de las diversas apetencias del sujeto. La *social* consiste en la unión u orden entre las apetencias de diversos sujetos. Esta no es verdadera si la unión y el orden no son verdaderos, sino impuestos. La paz basada en la imposición del desorden o de la injusticia es una guerra virtual, que será tanto más violenta cuanto mayor sea el desorden impuesto (ad 1).

3. AMOR O ASPIRACIÓN UNIVERSAL A LA PAZ (a.2).—Todos los seres son amantes del bien, y, como tales, son amantes de la paz, porque todos desean conseguir el bien con tranquilidad, sin el estorbo que las propias apetencias o las ajenas pueden interponer. Pero es de advertir que puede haber *una paz verdadera*, basada en el verdadero bien; y una paz aparente, basada en el bien aparente. Asimismo, la paz verdadera puede ser *perfecta*, en la posesión plena del sumo bien, e imperfecta, en la posesión incompleta de él. Esto explica las luchas contra la paz. Son luchas contra la paz aparente e imperfecta, en busca de la paz verdadera y perfecta (ad 2.3).

4. LA PAZ, EFECTO DE LA CARIDAD (a.3).—La caridad causa la paz personal y la paz social o concordia. Causa la primera, porque unifica todos los afectos del hombre en Dios, amado con todo el corazón. Causa la segunda, porque la amistad caritativa hace querer el bien ajeno como el propio. Por eso se dice que los amigos tienen un mismo querer y no querer.

Ha de advertirse que la concordia es unión de corazones más que de opiniones, y unión o consentimiento en cosas de importancia, no en nimiedades. Esto explica el disentimiento y las disputas entre los

mismos santos. Discordan en pareceres, no en voluntades, y en cosas mínimas, no en las grandes. No obstante, advierte el Angélico que esta discordia sólo es compatible con la paz imperfecta, no con la perfecta [1]. Y añadimos nosotros que fácilmente se distancian los corazones por la disensión de criterios, porque se suele poner mucho corazón en ellos.

5. LA PAZ, ACTO CARITATIVO, NO HÁBITO DISTINTO (a.4).—No ha lugar a una virtud de la paz distinta de la caridad, porque la paz procede de la caridad por su misma razón esencial de amor de Dios y del prójimo.

IV. La misericordia (q.30)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Causa objetiva de la misericordia. 2.º Causa subjetiva de la misericordia. 3.º Condición virtuosa de la misericordia. 4.º Perfección virtuosa de la misericordia.

2. CAUSA OBJETIVA DE LA MISERICORDIA (a.1).—Misericordia es la compasión de la miseria ajena con ánimo de socorrerla. Y como la miseria, contraria a la dicha, es la privación del bien deseado, esta privación, o mal, puede oponerse al deseo natural del hombre, como la enfermedad, o a su deseo libre, como algún infortunio, o a la voluntad o deseo de toda su vida. Y este triple grado de mal y de miseria es el que provoca una gradual compasión o misericordia. Según esto, *la culpa*, como voluntaria, no merecería compasión, pero suele conllevar anejas tantas penas, que la hacen caritativamente compadecible (ad 1). Del propio mal no tenemos compasión, sino dolor. Y parecidamente de las personas cuya identificación con nosotros nos identifica también con su penar (ad 2).

3. CAUSA SUBJETIVA DE LA MISERICORDIA (a.3).—El dolor es del propio mal, y sólo puede serlo del ajeno apropiándonoslo. Lo que acaece, o por unión de afecto, que hace reputar al amigo apenado como a uno mismo, y, consiguientemente, como propio su mal; o por la fácil posibilidad de compartirlo realmente, por ser fácilmente extendible a nosotros. Por eso suelen ser más compasivos los que están o se creen más expuestos al mal. Dios sólo se compadece o se misericordia por amor, en cuanto nos ama como algo suyo (ad 1).

4. LA MISERICORDIA, VIRTUD MORAL (a.3).—La misericordia puede ser un mero sentimiento pasional ante el mal ajeno, que no sería virtud. Pero puede ser un sentimiento voluntario de repulsión de ese mal, y si éste es regido por la razón y encauza a la misma pasión misericordiosa, es una verdadera virtud. Según Báñez, no es demostrable que la misericordia sea virtud distinta de la caridad, porque su función parece ser una mera actuación caritativa [2]. Admite, sin embargo, como probable y en conformidad con Santo Tomás (ad 3) que sea una virtud moral reducible a la justicia, que tiene por objeto el remedio de la miseria ajena. En todo caso, se justifica que Santo Tomás la incluya entre los efectos de la caridad, porque la afinidad de sus oficios con los de la caridad la hacen singularmente utilizable y utilizada por ella.

---

[1] *Ad 2. Cf. In Rom.* 12,16 lect.3.
[2] *Coment. a este artículo.*

5. PERFECCIÓN DE LA MISERICORDIA (a.4).—La perfección de la misericordia puede considerarse por su propia función y por la condición de su sujeto. En el primer sentido es virtud máxima, porque difundir el bien y remediar el mal, que es su oficio, es de agente soberano. Sin embargo, no es máxima si no lo es su sujeto, porque, teniendo superior, es mejor unirse y recibir de él que dar al inferior. Por eso en nosotros es mejor la caridad que nos une a Dios que la misericordia con que remediamos al prójimo.

COROLARIO 1.º—*Suma perfección de Dios como amor misericordioso.*—Advierte profundamente Cayetano [3] que la misericordia, absolutamente considerada, excluye toda deficiencia o miseria, y, pues toda potencialidad es miseria, excluye toda potencialidad y, por tanto, es de suyo acto puro, suma naturaleza: Dios. Por eso es propísima de Dios y manifiesta su omnipotencia, fundada en su purísima actualidad.

Santo Tomás enseña que la misericordia divina es la primera raíz de toda la acción bienhechora de Dios en sus criaturas [4]. Igualmente podría decirse que esa primera raíz es el amor, pues por amor difunde Dios su bondad a todos los seres. Lo exacto es decir que es el amor y la misericordia, o el *amor misericordioso:* amor, porque difunde el bien por pura bondad, y misericordioso, porque con esa amorosa difusión remedia la miseria de sus criaturas, por lo menos la miseria esencial a todas, de su total carencia propia de ser y de bien. Tenemos, pues, que Dios, como *amor misericordioso,* es la causa primera de toda la obra de Dios.

Fácil es comprender que este amor misericordioso se manifestará tanto mayor cuanto mayor sea el bien que difunde y el mal que remedia. Por eso la encarnación redentora, con todas sus realizaciones y consecuencias, es la obra suprema del amor misericordioso.

Cayetano observa también con agudeza que la misericordia de Dios tiene la perfección del amor, pues la supone; y de suyo la acrece, pues lo extiende en la universal difusión del bien, para universal remedio de todas las miserias (ibid.). El título de amor misericordioso es, pues, el más honroso para Dios y el más beneficioso para sus pobres criaturas.

COROLARIO 2.º—*Amor a Dios y amor misericordioso al prójimo.*—En nosotros es virtud máxima el amor a Dios, que nos subordina y une a su infinito bien. Pero, remontado y adentrado en el corazón de Dios, nuestro amor, con el divino, debe descender en misericordiosa difusión a nuestros prójimos. Seremos así dignos *hijos de nuestro Padre celestial* [5], que es el *Padre de las misericordias* [6]. En imitación y colaboración con el de Dios, ha de ser un amor misericordioso universal el que inspire y rija nuestra relación y convivencia con nuestros prójimos [7].

---

[3] Coment. a este lugar.
[4] 1 q.21 a.4c.
[5] Mt. 5,45.
[6] 2 Cor. 1,3.
[7] Cf. ad 2.

CUESTION 28

(In quatuor articulos divisa)

De gaudio

Del gozo

Ahora se han de estudiar los efectos consiguientes al amor, acto principal de la caridad. Primeramente, los efectos interiores, y después los exteriores. Sobre lo primero tres cosas se han de considerar: el gozo, la paz y la misericordia.

Acerca del gozo se ponen cuatro artículos:

Primero: si el gozo es efecto de la caridad.

Segundo: si un gozo tal es compatible con la tristeza.

Tercero: si este gozo puede ser pleno.

Cuarto: si es virtud.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio (cf. q.27 introd.). Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus (q.31). Circa primum tria consideranda sunt: primo, de gaudio; secundo, de pace (q.29); tertio, de misericordia (q.30).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum gaudium sit effectus caritatis.

Secundo: utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

Tertio: utrum istud gaudium possit esse plenum.

Quarto: utrum sit virtus.

ARTICULO 1

Utrum gaudium sit effectus caritatis in nobis [a]

Si el gozo es en nosotros efecto de la caridad

Dificultades. Parece que el gozo no es en nosotros efecto de la caridad.

1. En ausencia de la cosa amada, más surge tristeza que gozo. Dios, amado por caridad, está ausente de nosotros mientras vivimos en esta vida, pues "mientras estamos en el cuerpo peregrinamos hacia el Señor", como se lee en el Apóstol. Luego la caridad más causa en nosotros tristeza que gozo.

2. Por la caridad sobre todo merecemos la bienaventuranza. Entre las cosas con que la merecemos se pone el llanto, causado por la triste-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis.

1. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus: «quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino», ut dicitur II ad Cor. 5,6. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Praeterea, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quae beatitudinem meremur ponitur luctus, qui

[a] Infra q.35 a.2; 1-2 q.70 a.3; In Gal. 5 lect.6; De duob. praec.

ad tristitiam pertinet: secundum illud Mt. 5,5: «Beati qui lugent, quoniam consolabuntur». Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Praeterea, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet (q.17 a.6). Sed gaudium causatur ex spe: secundum illud Rom. 12,12: «Spe gaudentes». Non ergo causatur ex caritate.

Sed contra est quia, sicut dicitur Rom. 5,5, «caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis». Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu Sancto: secundum illud Rom. 14,17: «Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto». Ergo caritas est causa gaudii.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[1] dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens.—E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur.

Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum: secundum illud I Io. 4,16: «Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo». Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Ad primum ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a Domino, in

za: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Más es, pues, efecto de la caridad la tristeza que el gozo.

3. La caridad es virtud distinta de la esperanza, como se desprende de lo dicho. La esperanza causa el gozo: "Gozándoos con la esperanza". No es, pues, causado por la caridad.

Por otra parte, se dice: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". El gozo nos lo causa el Espíritu Santo": "No es el reino de Dios comida o bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo". Así, pues, es la caridad causa del gozo.

Respuesta. Queda dicho, al tratar de las pasiones, que del amor proceden el gozo y la tristeza, aunque de diferente manera. Pues el gozo es causado por el amor por la presencia del bien amado, y también porque ese bien amado disfruta del propio bien y se le conserva. Esto segundo pertenece más al amor de benevolencia, por el que uno se goza de que el amigo, aunque ausente, prospere.—Por el contrario, síguese tristeza del amor por ausencia del amado o porque el amado, para quien queremos el bien, está privado de suyo o anda deprimido por un mal.

La caridad es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable, pues El es su misma bondad. Y por el hecho de ser amado está en el amante por el más excelente efecto suyo, según la sentencia: "El que está en caridad permanece en Dios, y Dios en él". Por eso, el gozo espiritual que se tiene de Dios es causado por la caridad.

Soluciones. 1. Se dice que peregrinamos hacia Dios mientras estamos en el cuerpo, respecto de aque-

[1] 1-2 q.25 a.3; q.26 a.1 ad 2; q.28 a.5 ad arg.

lla presencia con la que está presente a algunos por visión de la figura; por donde allí mismo añade el Apóstol: "Andamos en fe y no en la figura". Pero aun en esta vida se hace presente a sus amadores, por inhabitación de la gracia.

2. El llanto que merece la bienaventuranza es el que versa sobre los obstáculos para ella. Luego son de la misma razón el llanto causado por la caridad y el gozo espiritual de Dios, pues por la misma razón se goza uno de algún bien que se entristece de su opuesto.

3. Puede tenerse espiritual gozo de Dios doblemente: en cuanto que nos gozamos del bien divino en sí mismo considerado, y en cuanto lo participamos. El gozo primero es mejor y proviene principalmente de la caridad; mas el segundo nace de la esperanza, porque esperamos el goce del divino bien, aunque ese gozo es perfecto o imperfecto, conforme a la medida de la caridad.

comparatione ad illam praesentiam qua quibusdam est praesens per speciei visionem: unde et Apostolus subdit ibidem (v.7): «Per fidem enim ambulamus, et non per speciem». Est autem praesens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quae sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, et gaudium spirituale de Deo: quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant.

Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est: et hoc procedit principaliter ex caritate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem.—Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULO 2

Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae

Si el gozo espiritual, causado por la caridad, sufre mezcla de tristeza

Dificultades. Parece que el gozo espiritual, causado por la caridad, sufre mezcla de tristeza.

1. Es propio de la caridad gozarse del bien del prójimo, pues "la caridad nó goza con la iniquidad, sino se goza con la verdad". Este gozo admite mezcla de tristeza: "Gozad con los que gozan, llorad con quienes lloran". Luego el gozo espiritual sufre mezcla de tristeza.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae.

1. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet: secundum illud I ad Cor. 13,6: «Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati». Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae: secundum illud Rom. 12,15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus». Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiae patitur.

2. Praeterea, poenitentia, sicut dicit Gregorius [2], est «anteacta mala flere, et flenda iterum non committere». Sed vera poenitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiae admixtionem.

3. Praeterea, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Phil. 1,23: «Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo». Sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia: secundum illud Ps. 119,5: «Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est». Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiae.

Sed contra est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae: secundum illud Sap. 8,16: «Non habet amaritudinem conversatio illius». Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiae.

Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (a.1 ad 3). Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur: sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit, ad Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper».

Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae: prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de

2. Penitencia es, como dice San Gregorio, "llorar el mal hecho antes y no volver a cometer lo llorado". La verdadera penitencia no se da sin la caridad. Por tanto, el gozo de la caridad lleva tristeza.

3. Acaece que uno por la caridad desea estar con Cristo: "Ansiaba fenecer y estar con Cristo". De este deseo se sigue al hombre tristeza, pues "¡Ay de mí, que se ha prolongado mi destierro!" Así, el gozo de la caridad padece admixtión de tristeza.

Por otra parte, el gozo de la caridad es gozo de divina sabiduría. Gozo tal no sufre mezcolanza de tristeza: "Su convivir no engendra amargura". Luego el gozo de caridad no comporta tristeza.

Respuesta. Hemos dicho arriba que hay un doble gozo de Dios causado por la caridad: Uno principal, que es el propio de la caridad, con el que gozamos del divino bien en sí considerado. Un gozo tal de caridad no sobrelleva mezcla de tristeza, como tampoco el bien de que se goza tolera permixtión alguna de mal. Por eso dice el Apóstol: "Gozaos siempre en el Señor".

Hay otro gozo de caridad con que se alegra uno del divino bien, en cuanto que es participado por nosotros. Esta participación puede ser estorbada por algún contrario; de donde, por esta parte, el gozo de caridad va mezclado de tristeza, a saber: por cuanto se entristece uno por lo que impide la participación del bien divino, ora en nosotros, ora en los prójimos, amados como a nosotros mismos.

Soluciones. 1. Llorar con el prójimo es debido a algún mal. Todo

[2] *In Evang.* l.a homil.34: ML 76,1256.

mal entraña defecto en la participación del sumo bien. De aquí que en tanto hace la caridad condolerse del prójimo en cuanto le es embargada esa participación.

2. "Los pecados abren zanja entre nosotros y Dios", como dice Isaías. Por tanto, el motivo de dolernos de nuestros pecados pasados o también de los de los prójimos, es que nos obstaculizan la participación del divino bien.

3. Aunque en el presente destierro de miseria participemos de algún modo el bien divino por el conocimiento y el amor, con todo, la miseria de esta vida impide la perfecta participación del bien divino que habrá en la patria. Por consiguiente, esta tristeza con que se llora la dilación de la gloria cuenta como obstáculo en esa participación.

aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum quod «peccata dividunt inter nos et Deum», ut dicitur Is. 59,2. Et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo haec etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriae pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULO 3

Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur possit in nobis impleri [a]

Si el gozo espiritual, causado por la caridad, puede ser completo en nosotros

Dificultades. Parece que el gozo espiritual, causado por la caridad, no puede ser completo en nosotros.

1. Cuanto más gozo tenemos de Dios, tanto su gozo es más cumplido en nosotros. Nunca podremos gozarnos tanto de El como es digno, porque siempre su bondad, que es infinita, sobrepuja el gozo de la criatura, que es finito. Luego el gozo de Dios nunca puede ser lleno.

2. Lo completo no puede ser mayor. El gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que el gozo de uno es mayor que el de otro. Por tanto, el gozo de Dios no puede ser completo en la criatura.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri.

1. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur: quia semper bonitas eius, quae est infinita, excedit gaudium creaturae, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Praeterea, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius: quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

---

[a] *In Io.* 15 lect.2.

3. Praeterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturae gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dixit, Io. 15,11: «Gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur».

Respondeo dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur: ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso: quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitae bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum.

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est (1-2 q.25 a.1.2). cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus: quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (q.24 a.4.7). Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud Ps. 102,5: «Qui replet in bonis desiderium tuum». Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum: quia plus obtinebunt quam desiderare sufficerint: «non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se», ut

3. La comprehensión no es otra cosa que la plenitud de conocimiento. Mas así como la potencia cognoscitiva de la criatura es finita, igual su apetitiva. Si Dios no puede ser comprendido por criatura alguna, parece que no pueda ser pleno el gozo de Dios de ninguna criatura.

Por otra parte, dice el Señor a los discípulos: "Que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido".

Respuesta. La plenitud de gozo puede entenderse de dos maneras: de parte de la cosa con que se goza, esto es: que tanto se goce con ella cuanto es digna. En este sentido, sólo es completo el gozo de Dios de sí mismo, porque su gozo es infinito, y así, digno de su infinita bondad; pero el de otra criatura es por necesidad finito.

Puede entenderse de otra manera la plenitud de gozo de parte del que goza. El gozo es al deseo como la quietud al movimiento, como dijimos al tratar de las pasiones: hay quietud total cuando no hay movimiento alguno. Y entonces es el gozo cumplido cuando no hay nada que desear. Mientras estamos en este mundo, no reposa en nosotros el impulso del deseo, por tener todavía que acercarnos más a Dios por la gracia, como se desprende de lo dicho. Pero cuando se ha llegado ya a la bienaventuranza perfecta, nada quedará en deseo, porque allí habrá plena fruición de Dios, con la cual alcanzará el hombre lo que hubiere deseado, aún de los demás bienes, según el salmo: "El que colma de bienes tus deseos". Y así se aquieta el deseo, no sólo con el que deseamos a Dios, sino que también se saciará todo deseo; de donde el gozo de los bienaventurados será totalmente lleno y aun sobrelleno, porque obtendrán más que pudieron desear: "No pasó por mente humana lo que Dios ha preparado para quienes le aman". Y esto es lo que se dice en San Lu-

cas: "Medida buena y rebosante echarán en vuestro pecho". Sin embargo, como ninguna criatura es capaz de adecuar estrictamente el gozo de Dios, de ahí que no sea captado en su omnímoda totalidad por el hombre, antes bien el hombre será como absorbido por ella: "Entra en el goz. de tu Señor".

Soluciones. 1. Esa objeción proviene de la plenitud de gozo de parte de la cosa con que se goza.

2. Al llegar a la bienaventuranza, cada uno arribará al término prefijado en la divina predestinación, y no habrá lugar a pasar más adelante, aunque en ese acabar uno supere a otro en la mayor cercanía de Dios. De esta suerte, cada uno tendrá cumplido gozo de parte del que goza, pues su deseo se calmará plenamente. Con todo, será el gozo de uno mayor que el de otro por la participación más plena de la bienaventuranza divina.

3. Comprehensión dice plenitud de conocimiento por parte de la cosa conocida, a saber: que es conocida la cosa cuanto puede conocerse. También tiene el conocimiento plenitud de parte del conocedor, igual que se ha dicho del gozo. Por donde el Apóstol dice: "Para que os llenéis del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y espiritual entendimiento".

dicitur I a Cor. 2,9. Et hinc est quod dicitur Lc. 6,38: «Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestros». Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum: secundum illud Mt. 25,21.23: «Intra in gaudium Domini tui».

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur: quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae: ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est (in c et ad 2). Unde et Apostolus dicit, ad Col. 1,9: «Impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali».

ARTICULO 4

Utrum gaudium sit virtus

Si el gozo es virtud

Dificultades. Parece que el gozo es virtud.

1. El vicio es contrario a la virtud. La tristeza se cuenta entre los vicios, como se ve en la acidia y en la envidia. Luego también el gozo debe colocarse entre las virtudes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus.

1. **Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium: ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.**

2. Praeterea, sicut amor et spes sunt passiones quaedam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed praecipitur nobis quod de Deo gaudeamus: secundum illud ad Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper». Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet (1-2 q.57 a.2; q.60; q.62 a.3).

Respondeo dicendum quod virtus, sicut supra habitum est (1-2 q.55 a.2), est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quae supra (1-2 q.25 a.1-3; q.27 a.4) de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. 5,22.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causa-

2. Así como el amor y la esperanza son pasiones, cuyo objeto es el bien, así también el gozo. El amor y la esperanza son virtudes. Por tanto, el gozo debe tenerse por virtud.

3. Los mandamientos de la ley se dan sobre acciones virtuosas. Se nos manda que nos gocemos en el Señor: "Gozaos siempre en el Señor". El gozo es, pues, virtud.

Por otra parte, ni está entre las virtudes teologales, ni entre las morales, ni entre las intelectuales, como se desprende de lo dicho.

Respuesta. Queda dicho arriba que la virtud es un hábito operativo, y, por eso, por su esencia tiene inclinación al acto. Ahora bien, sucede que un mismo hábito sea el origen de muchos actos ordenados de la misma especie y subordinados unos a otros. Y como los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud, sino del acto anterior, de aquí que la virtud se defina y se determine por ese acto, aunque también se sigan de ella los otros. Es evidente, por lo dicho de las pasiones, que el amor es la primera afección de la potencia apetitiva, de la que se sigue el deseo y el gozo. De esta manera, el mismo hábito de la virtud inclina a amar y a desear el bien amado y gozarse con él. Mas porque el amor es el primero de estos actos, por eso la virtud no se denomina por el gozo ni por el deseo, sino por el amor, y se llama caridad. Así, pues el gozo no es virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto de ella. De esta suerte se enumera entre los frutos, como se ve en el Apóstol.

Soluciones. 1. La tristeza vicio es causada por el desordenado amor

propio, que no es vicio especial, sino general raíz de ellos, como hemos visto. De aquí que fué menester catalogar, como vicios especiales, particulares tristezas, por no derivarse de vicio especial, sino del general. Pero el amor de Dios es una virtud especial, la caridad, a la que se reduce el gozo como propio acto suyo, según se ha dicho.

2. La esperanza nace del amor igual que el gozo, aunque añade, por parte del objeto, especial modalidad, esto es, alcanzar lo arduo posible; por eso es virtud especial. El gozo, en cambio, no le añade ninguna razón especial que pueda causar especial virtud.

3. En tanto se da precepto en la ley sobre el gozo, en cuanto es acto de la caridad, aunque no sea su acto primero.

tur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1-2 q.77 a.4). Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in c), sicut proprius actus eius.

Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium: sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

CUESTION 29

In quatuor articulos divisa

De pace

De la paz

Deinde considerandum est de pace (cf. q.28 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo: utrum omnia appétant pacem.

Tertio: utrum pax sit effectus caritatis.

Quarto: utrum pax sit virtus.

A continuación se estudia la paz. Sobre la cual se inquieren cuatro cosas:

Primera: si la paz es lo mismo que la concordia.

Segunda: si todas las cosas apetecen la paz.

Tercera: si la paz es efecto de la caridad.

Cuarta: si la paz es virtud.

ARTICULO 1

Utrum pax sit idem quod concordia [a]

Si la paz es lo mismo que la concordia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia.

1. Dicit enim Augustinus, XIX «De civ. Dei» [1] **quod «pax hominum est ordinata concordia». Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.**

2. Praeterea, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionysius, 11 cap. «De div. nom.» [2]**, quod «pax est omnium unitiva et consensus operativa». Ergo pax est idem quod concordia.**

3. Praeterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio: unde dicitur, I ad Cor. 14,33: «Non est dissensionis Deus, sed pacis». Ergo pax est idem quod concordia.

Dificultades. Parece que la paz es lo mismo que la concordia.

1. Dice San Agustín que "la paz de los hombres es la ordenada concordia". Ahora hablamos de la paz de los hombres. Luego la paz es lo mismo que la concordia.

2. Concordia es la unión de voluntades. La esencia de la paz consiste en tal unión, pues dice Dionisio que "la paz es unitiva en todos y obradora del conocimiento". La paz, pues, es lo mismo que concordia.

3. Los que tienen el mismo contrario son ellos mismos idénticos. La disensión se opone a la concordia y a la paz, pues se dice: "No es Dios de disensión, sino de paz". Por tanto, son lo mismo.

---

[a] *Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 6.

[1] C.13: ML 41,640.

[2] § 1: MG 3,948: S.Th., lect.1.

Por otra parte, puede haber concordia de impíos en el mal. Pero "no hay paz para los impíos". No es, pues, la paz lo mismo que la concordia.

Respuesta. La paz incluye la concordia y algo más. En donde hay paz, allí hay concordia, mas no al revés, si es que se toma propiamente el nombre de paz. Pues la concordia, tomada en rigor, se da con otro, en cuanto las voluntades de diversos corazones convienen juntamente en lo mismo. Que también acontece que el corazón de uno tienda a cosas diferentes de dos modos. Según las potencias apetitivas, como el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional: "La carne codicia contra el espíritu". De otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva se dirige a distintos objetos apetecibles que no puede alcanzar a la vez, de donde es menester que exista contrariedad entre los impulsos del apetito. La unión de estos impulsos es de esencia de la paz, pues el hombre no tiene la paz de corazón cuando, teniendo algo de lo que desea, aún desea algo más que no puede tener simultáneamente. Esta unión no es de esencia de la concordia. Por lo tanto, la concordia dice unión de apetitos de los diferentes apetentes; mas la paz, además de esta unión, entraña también la unión de apetitos en un mismo apetente.

Soluciones. 1. San Agustín habla allí de la paz que es de hombre a hombre. Y dice que esta paz es concordia, no de cualquiera manera, sino "ordenada", a saber: por concordar uno con otro en lo que a ambos conviene. Pues si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es perturbada por lo

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed «non est pax impiis», ut dicitur Is. 48,22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum: inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa: et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas: sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5,17: «Caro concupiscit adversus spiritum». Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed «ordinatam»: ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem in-

ferente. Et propter hoc praemittit quod «pax est tranquillitas ordinis». Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio: scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

que infiere temor. Y por eso escribe antes que "la paz es la tranquilidad del orden", la cual tranquilidad consiste en que el individuo tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos.

2. Si uno conviene con otro a la vez en lo mismo, con todo, no se sigue que lo estén consigo mismo, a menos que todos sus impulsos apetitivos estén acordes entre sí.

3. A la paz se opone una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone sólo esta segunda.

ARTICULO 2

Utrum omnia appetant pacem [a]

Si todas las cosas apetecen la paz

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem.

1. Pax enim, secundum Dionysium [b], est «unitiva consensus». Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. Praeterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Praeterea, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret, Mt. 10,34: «Non veni mittere pacem». Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Praeterea, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Mc. 4,40: «Pacem habete inter vos». Ergo non omnia pacem appetunt.

Dificultades. Parece que no todas las cosas apetecen la paz.

1. La paz, según Dionisio, es "unitiva del consentimiento". Mas en lo que carece de conocimiento no puede haber unión de consentimiento ni, por consiguiente, apetecer la paz.

2. El apetito no tiende a la vez a cosas contrarias. Muchos apetecen guerras y disensiones. No todos, pues, desean la paz.

3. Sólo el bien es apetecible. Cierta paz parece que es mala; de otra suerte, el Señor no diría: "No he venido a traer la paz". Luego no todas las cosas apetecen la paz.

4. Lo apetecido por todos parece ser el bien sumo, que es el último fin. Y la paz no es tal fin, porque aun en el estado actual se tiene; de otra manera, en vano lo mandaría el Señor: "Guardad la paz entre vosotros". No todas las cosas, pues, desean la paz.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.4; *De verit.* q.22 a.1 ad 12; *De div. nom.* c.11 lect.1.

[b] C.11 § 1: MG 3,948; S.Th., lect.1.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las cosas apetecen la paz. Y lo mismo dice Dionisio.

Respuesta. Por el hecho mismo de que el hombre desee algo, se sigue que apetezca aquello que desea alcanzar y, por lo tanto, la remoción de todo aquello que impide su asecución. Puede estorbar la asecución del bien deseado un contrario apetito, propio o de otro. Ambos los quita la paz, como queda dicho. De aquí que sea menester que todo apetente codicie la paz, en cuanto que desea llegar a lo apetecido tranquilamente y sin tropiezo, lo cual encierra la esencia de la paz, que define San Agustín: "La tranquilidad del orden".

Soluciones. 1. La paz dice unión no sólo del apetito intelectual o racional, o del animal, a los que atañe el consentimiento, sino también del apetito natural. Y así dice Dionisio que "la paz es obradora del consentimiento y de la connaturalidad", por manera que en el consentimiento se encierra la unión de apetitos cognoscitivos, y en la connaturalidad la unión de los naturales.

2. Los mismos que buscan guerras y revueltas no desean sino la paz que creen no tener. Pues, como se ha dicho, no hay paz si uno concuerda con otro en contra de lo que él más quiere. En este sentido, los hombres desean romper, guerreando, esa concordia que tiene falta de paz para llegar a ella, en la que nada dé en rostro a su voluntad, que por eso todos los guerreros intentan por guerra llegar a una paz más perfecta de la que antes había.

3. La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como el

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei»[4], quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, 11 cap. «De div. nom.» (l.c. nt.2).

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius: et utrumque tollitur per pacem, sicut supra (a.1) dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit «tranquillitatem ordinis» (l.c. nt.1).

Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit (l.c. nt.2) quod «pax est operativa et consensus et connaturalitatis»: ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est (a.1 ad 1), non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm prius haberent.

Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et

[4] C.13: ML 41,638.

unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. 14,22: «In magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt».

Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum: scilicet perfecto et imperfecto, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis: secundum illud Ps. 147,3: «Qui posuit fines tuos pacem».—Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

apetito puede ser del bien en absoluto y del bien aparente, así también la paz puede ser verdadera y aparente. Efectivamente, la verdadera paz sólo está en el apetito del verdadero bien, porque todo lo malo, aunque parezca bueno en algo, aquietando así en parte el apetito, tiene, sin embargo, muchas tachas, con las que el apetito anda inquieto y turbado. De donde la paz verdadera no puede darse más que en buenos y en los buenos. En cambio, la paz de los malos es aparente y engañosa: "Viven en la magna guerra de la ignorancia; a tantos y a tan grandes males llaman paz", dice la Escritura.

4. Consistiendo sólo la verdadera paz en el bien y habiendo un doble bien verdadero, poseído imperfecta y perfectamente, hay también doble paz: una perfecta, que consiste en el goce perfecto del bien sumo, por la que todos los apetitos aquietados se unifican. Este es el fin último de la criatura racional, en sentencia del salmo: "Puso en tus fines la paz".—La otra paz es imperfecta, y es la que se tiene en este mundo; pues, aunque la tendencia principal del alma repose en Dios, hay, con todo, cosas dentro y fuera que la contradicen y perturban.

ARTICULO 3

Utrum pax sit proprius effectus caritatis [*]

Si la paz es efecto propio de la caridad

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis.

1. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem: sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

Dificultades. Parece que la paz no es efecto propio de la caridad.

1. No se tiene caridad sin la gracia santificante. Tienen paz algunos que no tienen gracia santificante, como los gentiles, que a veces disfrutan de paz. Luego la paz no es efecto de la caridad.

[*] 1-2 q.70 a.3; *De duob. praec.*

2. No es efecto de la caridad aquello cuyo contrario coexiste con la caridad. La disensión, que contradice a la paz, puede darse con caridad, pues vemos que sagrados doctores, como San Jerónimo y San Agustín, disintieron en algunas opiniones. Pablo y Bernabé disintieron también. Por tanto, parece que la paz no es efecto de la caridad.

3. Una misma cosa no es efecto propio de cosas diversas. La paz es efecto de la justicia: "La paz es obra de la justicia". No es, pues, efecto de la caridad.

Por otra parte, se dice: "Mucha paz para quienes aman tu ley".

Respuesta. Queda dicho que una doble unión es esencial a la paz. Una, resultante de la composición de los propios apetitos en uno, y otra, resultante de la unificación del apetito propio con el ajeno. La caridad obra ambas uniones. La primera, al amar a Dios de todo corazón, de suerte que todo lo refiramos a El, teniendo así unificados todos nuestros impulsos. La segunda, al amar al prójimo como a nosotros mismos, por donde acontece que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya. Por eso, entre los elementos de la amistad se pone la identidad de gustos, como se lee en el Filósofo; y Tulio dice que "entre amigos anda el mismo querer y no querer".

Soluciones. 1. Nadie pierde la gracia santificante sino por el pecado, por el que el hombre se aparta del debido fin al ponerlo en cosa indebida. Por eso, su apetito no se adhiere principalmente al verdadero bien final, sino al aparente. De aquí que sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente.

2. **Praeterea, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate: videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (1-2 q.103 a.4 ad 1); Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. 15,37 sqq. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.**

3. **Praeterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae: secundum illud Is. 32,17: «Opus iustitiae pax». Ergo non est effectus caritatis.**

Sed contra est quod dicitur in Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam».

Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (a.1): quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum: et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis: ut patet in IX «Ethic.»[4]; et Tullius dicit, in libro «De amicitia», quod «amicorum est idem velle et nolle».

Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

[4] C.4 n.1 (Bk 1166a7) : S.Th., lect.4.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [6], ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur.—Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere.—Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe: quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor «vis unitiva», ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [7]: pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

2. Dice el filósofo que no toca a la amistad la concordia en opiniones, sino en los bienes pertinentes a la vida, sobre todo en los de consideración, pues disentir en los insignificantes es como si no se disintiera. Por eso no obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento, que precede al apetito, unido con la paz.—Del mismo modo también, habiendo concordia en los principales bienes, disentir en nimios no ofende a la caridad; pues procede tal disensión de la diversidad de opiniones mientras uno cree que aquello que la causa es parte del bien en que convienen, otro cree que no.—Y así, esas disensiones en cosas insignificantes y en opiniones ciertamente se oponen a la paz perfecta, en la que se conocerá plenamente la verdad y quedará harto todo apetito; pero no a la paz imperfecta, que se tiene en la vida presente.

3. La paz es indirectamente "obra de la justicia", en cuanto elimina obstáculos; mas es directamente obra de la caridad, porque la causa en esencia. Y es que el amor es "fuerza unidora", como dice Dionisio; y la paz es unificación de inclinaciones apetitivas.

ARTICULO 4

Utrum pax sit virtus

Si la paz es virtud

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus.

1. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem: ut patet Mc. 9,49: «Pacem habete inter vos». Ergo pax est virtus.

2. Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium: secundum

Dificultades. Parece que la paz es virtud.

1. Los mandamientos se dan sobre acciones virtuosas. Hay algún precepto que prescribe la paz: "Guardad paz entre vosotros". Luego la paz es virtud.

2. No merecemos más que con actos de virtud. Hacer paces es me-

[6] C.6 n.1 (Bk 1167a22): S.Th., lect.4. [7] § 12: MG 3,709

ritorio: "Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios". Es virtud, pues, la paz.

3. Los vicios se oponen a las virtudes. Las disensiones, que resisten a la paz, se numeran entre los vicios, como es claro en el Apóstol. Es, pues, virtud la paz.

Por otra parte, la virtud no es el fin último, sino camino hasta él. La paz es de algún modo fin, como San Agustín dice. Así, pues, no es virtud.

Respuesta. Está dicho que cuando se da un conjunto de actos que están ligados entre sí y proceden de un mismo agente bajo la misma modalidad, todos ellos nacen de una misma virtud, y no de muchas. Lo mismo se ve en las cosas corporales, porque el fuego calentando licúa y enrarece, no teniendo una virtud licuadora y otra distinta enrarecedora, sino que estas operaciones las causa por su sola virtud calentadora. Pues como se cause la paz de la caridad por el mismo motivo de amor de Dios y del prójimo, cual se ha demostrado, no hay otra virtud, fuera de la caridad, cuyo acto propio sea la paz; lo mismo que se ha dicho del gozo.

Soluciones. 1. Se da mandamiento de observar la paz por ser acto de la caridad; y por eso es también acto meritorio. De aquí que se cuente entre las bienaventuranzas, que son actos de virtud perfecta, como está dicho, y se coloque también entre los frutos, en cuanto es cierto bien final que contiene espiritual dulcedumbre.

2. Con esto se responde a la segunda.

3. A una virtud se oponen muchos vicios, en conformidad con diferentes actos. Así, no sólo se enfrenta el odio con la caridad por razón del acto de amor, mas también la acidia y la envidia, por razón del gozo, y la disensión por razón de la paz.

illud Mt. 5,9: «Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur». Ergo pax est virtus.

3. Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. 5,20. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus: ut Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [1]. Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.28 a.4), cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus: quia enim ignis calefaciendo, liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est (a.3), non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas: sicut et de gaudio dictum est (q.28 a.4).

Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est (1-2 q.69 a.1.3). Ponitur etiam inter fructus (cf. 1-2 q.70 a.3); inquantum est quoddam finale bonum spirituale dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

[1] C.11: ML 41,637.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De misericordia

De la misericordia

Deinde considerandum est de misericordia (cf. q.28 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur.

Secundo: quorum sit misereri.

Tertio: utrum misericordia sit virtus.

Quarto: utrum sit maxima virtutum.

Ha de estudiarse al presente la misericordia. Sobre la cual se ponen cuatro artículos.

Primero: si el mal es causa de la misericordia por parte de quien nos conmiseramos.

Segundo: por qué cosas nos conmiseramos.

Tercero: si la misericordia es virtud.

Cuarto: si es la más grande de las virtudes.

ARTICULO 1

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam

Si el mal es motivo propio de la misericordia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam.

1. Ut enim supra ostensum est q.19 a.1; 1 q.48 a.6), culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

2. Praeterea, ea quae sunt crudelia seu dira videntur quendam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit, in II (Rhet.»[1], quod dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis». Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Praeterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per Philosophum,

Dificultades. Parece que el mal no es motivo propio de la misericordia.

1. Queda demostrado arriba que la culpa es mayor mal que la pena. La culpa no incita a misericordia, antes bien provoca indignación. Luego el mal no es incentivo de la misericordia.

2. Lo cruel y despiadado parece que importan la cumbre del mal. Y dice el Filósofo que "lo inhumano es distinto de lo lastimoso e impide la misericordia". Por tanto, el mal en cuanto tal no es motivo de misericordia.

3. Los indicios de males no son verdaderos males. Los indicios de mal excitan la misericordia, como se

[1] C.8 n.12 (Bk 1386a22).

lee en el Filósofo. El mal, pues, no es propiamente provocación a misericordia.

Por otra parte, dice el Damasceno que la misericordia es una especie de tristeza. El mal es ocasión de tristeza. Así que también es motivo de misericordia.

Respuesta. Dice San Agustín que "la misericordia es la compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la cual nos compele a socorrer, si podemos". Se llama misericordia por tornársele a uno "el corazón compasivo" por la miseria extraña. La miseria se opone a la felicidad. Y es de esencia de la bienaventuranza o felicidad tener lo que se desea, pues como dice San Agustín: "Bienaventurado es aquel que posee todo lo que quiere y nada malo quiere". Por el contrario, a la miseria pertenece el que el hombre sufra lo que no quiere. De triple modo se puede apetecer una cosa. Primeramente, con apetito natural, como los hombres quieren ser y vivir. De una segunda manera, se desea algo por elección o premeditación. Finalmente, no queriéndolo directamente, sino en su causa; como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que en cierto modo quiere enfermar. Así, pues, la misericordia encuentra ocasión en la miseria. En primer lugar, en aquello que repugna el apetito natural del que desea, cuales son los males que arruinan y contristan, cuyos contrarios apetece el hombre. Por eso, el Filósofo dice que "la misericordia es una tristeza por el mal presente, que arruina y entristece".—En segundo lugar, esos males provocan más a misericordia si van contra la voluntad de elección; y así, allí mismo dice el Filósofo que aquellos males son más dignos de compasión "cuya causa

In II «Rhet.» [2] Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II lib. [3], quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX «De civ. Dei» [4], «misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur»: dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet «miserum cor» super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult: nam sicut Augustinus dicit, XIII «De Trin.» [5], «beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult». Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quae non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali: sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua: puta, qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiae est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis: scilicet mala corruptiva et contristantia. quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Philosophus dicit, in II «Rhet.» [6], quod «misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo».—Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contra voluntatem electionis. Unde et Philosophus ibidem [7] dicit quod illa

[2] Ib. n.16 (BK 1386b21).
[3] *De fide orth.* c.14: MG 94,932.
[4] C.5: ML 41,261.
[5] C.5: ML 42,1020.
[6] C.8 n.1 (BK 1385b13).
[7] Ibid., n.8.10 (BK 1386a5; a.11).

mala sunt miserabilia «quorum fortuna est causa»: puta «cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum».—Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem: puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit, in eodem libro (l.c. nt.2), quod «misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur».

Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpae est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus: sicut Gregorius dicit, in quadam homilia [1], quod «vera iustitia non habet dedignationem», scilicet ad peccatores, «sed compassionem». Et Mt. 9,36 dicitur: «Videns Iesus turbas misertus est eis: quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem».

Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum: non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V «Ethic.» [2]. Et secundum hoc dicitur Eccli. 30,24: «Miserere animae tuae placens Deo». Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod «dirum est expulsivum misericordiae».

sa es la fortuna", esto es, "cuando sobreviene un mal esperándose un bien".—Finalmente, hay otros todavía que son misérrimos, si contradicen en todo a la voluntad: como cuando llueven males al que siempre abundó en bienes. De aquí que añada el Filósofo en el mismo libro que "la misericordia llega a su extremo en los males que uno indignamente padece".

Soluciones. 1. De esencia de la culpa es que sea voluntaria. En cuanto a esto, no es digna de lástima, sino punible. Mas porque la culpa puede ser de algún modo pena, si lleva algo anejo en contra de la voluntad del pecador, en este sentido puede alcanzar título de lastimera. Así nos conmiseramos y compadecemos de los pecadores, según dice San Gregorio: "La verdadera justicia no ostenta desdén", a saber, con los pecadores, "sino compasión". Y en San Mateo se lee: "Viendo Jesús las turbas, tuvo misericordia de ellas, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor".

2. Pues la misericordia es compasión de la miseria ajena, propiamente se tiene con los demás y no consigo mismo, como también la justicia, a no ser por analogía; o en cuanto se consideran en el hombre diversas partes. De esta suerte, se lee en la Escritura: "Tú, que agradas a Dios, ten misericordia de tu alma". Así, pues, como la misericordia no se tiene en rigor consigo mismo, sino dolor cuando sufrimos algo cruel, así también en el caso de las personas allegadas, que son como algo nuestro, cuales son hijos o padres, no les tenemos misericordia en sus desgracias, antes bien nos condolemos como de infortunios propios. A este propósito dice el Filósofo que "lo cruel ahuyenta la misericordia".

[1] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1246.
[2] C.11 n.9 (Bk 1138b8): S.Th., lect.17.

3. Así como se sigue deleite con la esperanza y memoria de los bienes, del mismo modo entristece la expectación y el recuerdo de males, aunque no tanto como con la sensación de los presentes. De aquí que las señales que nos representan males miserables como presentes, nos muevan a conmiseración.

Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia: non autem tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserendum.

ARTICULO 2

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis

Si los defectos de quien se compadece son la razón de ser misericordioso

Dificultades. Parece que los defectos de quien se compadece no son la causa de ser misericordioso.

1. Tener misericordia es propio de Dios; por eso se dice en el salmo: "Sus misericordias campean entre todas sus obras". En Dios no hay ningún defecto. Luego los defectos no puede ser la razón de ser misericordiosos.

2. Si la necesidad propia es la razón de ser misericordioso, los más necesitados serían los más compasivos. Y no es así, pues dice el Filósofo que "los que lo han perdido todo no tienen compasión". Parece, pues, que las privaciones no son la causa de ser misericordioso.

3. Sufrir contumelias es sufrir un defecto. El Filósofo dice allí mismo que aquellos que están afrentados no tienen misericordia. Así, el defecto de parte de quien se compadece no es causa de misericordia.

Por otra parte, la misericordia es cierta tristeza. El defecto es motivo de tristeza, por donde los enfermos caen con más facilidad en ella, como arriba queda dicho. Por tanto, la razón de ser misericordioso son los defectos propios.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

1. Proprium enim Dei est misereri: unde dicitur in Ps. 144,9: «Miserationes eius super omnia opera eius». Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Praeterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.»[10], quod «qui ex toto perierunt non miserentur». Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Praeterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem[11] quod «illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur». Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est quod misericordia est quaedam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiae: unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est (1-2 q.47 a.3). Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

[10] C.8 n.3 (Bk 1385b19).

[11] Ibid., n.6 (Bk 1385b31).

Respondeo dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (a.1), ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus: quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum: et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus, in IX «Ethicorum» [12], inter alia amicabilia ponit hoc quod est «condolere amico». Et Apostolus dicit, ad Rom. 12,15: «Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus».—Alio modo contingit secundum unionem realem: utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit, in II «Rhet.» (l.c. nt.6): Homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes: quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur.—Sic igitur semper defectus est ratio miserendi: vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid: et ideo non miserentur.—Similiter etiam nec illi qui valde timent: quia tantum intendunt

Respuesta. Siendo la misericordia compasión de la miseria ajena, como hemos visto, sucede que uno se conmisera por dolerse de la miseria ajena. Porque la tristeza o el dolor versan sobre el propio mal; pues en tanto se contrista o se duele uno de la miseria ajena en cuanto la mira como suya. Esto acaece de dos modos. Primero, por la unión de afectos que hace el amor. Pues el amador considera al amigo como a sí mismo, y su mal lo tiene por suyo: de esta suerte se duele de ese mal cual si fuera propio. Por eso el Filósofo coloca entre lo propio de la amistad "condolerse del amigo", y el Apóstol dice: "Gozar con los que gozan, llorar con los que lloran".—De un segundo modo, por unión real: como cuando el infortunio de alguno está tan cerca, que de ellos ha de pasar a nosotros. A este propósito dice el Filósofo que los hombres se compadecen de aquellos que son sus semejantes y allegados, por pensar que también ellos pueden padecer lo mismo. De ahí que los ancianos y sabios, que consideran que pueden sufrir calamidad, igual que los asustadizos y débiles, son más misericordiosos. Por el contrario, quienes se creen felices, los poderosos que estiman no poder dar en mal alguno, no tienen tanta misericordia.—Así, pues, siempre el defecto es motivo de conmiseración: bien por el defecto ajeno, que tiene por suyo a causa de amorosa unión; bien por la posibilidad de padecer lo mismo.

Soluciones. 1. Dios no tiene misericordia sino por amor, al amarnos como a algo suyo.

2. Los sumergidos en infinitos males no temen padecer nada más; por eso no son misericordiosos.—Por lo mismo, tampoco los medrosos, porque, al estar entendiendo en su pro-

[12] C.4 n.1 (BK 1166a7): S.TH., lect.4.

pia pasión, no les queda lugar para considerar la miseria ajena.

3. Los afrentados, tanto por haber recibido afrenta, o con ánimo de afrenta, como por desear hacerla, son compelidos a ira o audacia, que son pasiones viriles que exaltan los ánimos del hombre a lo arduo; por lo cual pierde el hombre la creencia de que pueda padecer nada en el futuro. De donde esos tales, mientras están con ese temple, no tienen misericordia, conforme a la Escritura: "No saben de misericordia ni la ira ni el arrebatado furor".—Por la misma razón no se conmiseran los soberbios, al despreciar a los demás y reputarlos malos; de ahí que juzguen que justamente sufren lo que están pasando; y así dice San Gregorio que "la falsa justicia (cual es la de los soberbios) no tiene compasión, sino indignación".

propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini aestimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur: secundum illud Prov. 27,4: «Ira non habet misericordiam, neque crumpens furor».—Et ex simile ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit (l.c. nt.8) quod «falsa iustitia», scilicet superborum, «non habet compassionem, sed dedignationem».

ARTICULO 3

Utrum misericordia sit virtus [a]

Si la misericordia es virtud

Dificultades. Parece que la misericordia no es virtud.

1. La elección es lo principal en la virtud, según el Filósofo. La elección es "el apetito del que se aconseja", como él mismo dice. Lo que impide, pues, el consejo no es virtud. Y la misericordia lo impide, pues dice Salustio: "Los hombres que aconsejan en lo dudoso, conviene estén horros de ira y misericordia; que no da fácilmente el ánimo con la verdad donde estorban ellas". Luego la misericordia no es virtud.

2. Nada contrario a la virtud es laudable. La némesis es contraria a

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus.

1. Principale enim in virtute est electio: ut patet per Philosophum, in libro «Ethic.» [13] Electio autem est «appetitus praeconsiliati», ut in eodem libro [14] dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium: secundum illud Sallustii [15]: «Omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet: non enim animus facile verum providet ubi ista officiunt». Ergo misericordia non est virtus.

2. Praeterea, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile.

[a] 1-2 q.59 a.1 ad 3; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *De malo* q.10 a.2.

[13] L.2 c.5 n.4 (BK 1106a3): S.TH., lect.5.
[14] L.3 c.2 n.16 (BK 1112a14): S.TH., lect.6; l.6 c.2 n.2 (BK 1139a23).
[15] *In Catil.* c.51.

Sed nemesis contrariatur misericordiae, ut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [16] Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II «Ethic.» [17] Ergo misericordia non est virtus.

3. Praeterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (q.28 a.4; q.29 a.4). Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate «flemus cum flentibus» sicut «gaudemus cum gaudentibus» (Rom. 12,15). Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Praeterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica: cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis: quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas Philosophus ponit, in II «Ethic.» [18] Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX «De civ. Dei» [19]: «Longe mollius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: «Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est». Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus.—Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus: et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augus-

la misericordia, como se lee en el Filósofo. La némesis es pasión laudable, como él mismo dice. Por tanto, no es virtud la misericordia.

3. El gozo y la paz no son virtudes especiales, pues, como hemos dicho arriba, se siguen de la caridad. Pero también se sigue la misericordia, y así por ella "lloramos con quienes lloran y gozamos con quienes gozan". La misericordia no es, pues, virtud especial.

4. Perteneciendo la misericordia a la potencia apetitiva, no puede ser virtud intelectual. No es virtud teologal, al no tener a Dios por objeto. Tampoco es virtud moral, pues no versa sobre los actos que atañen a la justicia; ni sobre las pasiones, ya que no se cuenta entre los doce medios justos que trae el Filósofo. No es, por tanto, virtud la misericordia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nunca Cicerón habló mejor ni más humanamente, ni mejor acomodado al sentir de los piadosos, que cuando dijo en alabanza de César: Ninguna de tus virtudes es tan admirable ni tan grata como tu misericordia". La misericordia, en consecuencia, es virtud.

Respuesta. La misericordia entraña dolor de la miseria ajena. Este dolor se puede denominar de una doble manera: impulso del apetito sensitivo; y así la misericordia es pasión y no virtud.—De una segunda manera puede denominarse afección del apetito inteleotivo, si a uno le desagrada el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regulada por la razón y, ya regulada, puede dirigir los movimientos del apetito inferior. Por donde San Agustín dice

[16] C.9 n.1 (BK 1386b9).
[17] C.7 n.15 (BK 1108a35): S.TH., lect.9.
[18] C.7 (BK 1107a28); S.TH., lect.8.9.
[19] C.5: ML 41,260.

que "esta afección del ánimo (la misericordia) sirve a la razón cuando de tal suerte se tiene que se conserva la justicia, ora actuándola con el indigente, ora perdonando al arrepentido". Y porque la esencia de la virtud humana consiste en que los impulsos del ánimo sean regulados por la razón, como se desprende de lo dicho, es, en consecuencia, la misericordia virtud.

Soluciones. 1. La autoridad de Salustio habla de la misericordia en cuanto pasión no regida por razón; así estorba el consejo de la razón al hacer desviarse de la justicia.

2. El Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis como pasiones. Y son ciertamente contrarias por parte del modo de enjuiciar los males ajenos, pues mientras el misericordioso se duele por creer que los padecen indignamente, el nemesético se goza por estimarlos dignos de ello, y se contrista si a los indignos les sale bien. "Ambas cosas son laudables y proceden de la misma raíz", como allí mismo se dice. Pero más adelante se verá que a la misericordia se opone propiamente la envidia.

3. El gozo y la paz nada añaden a la razón de bien, objeto de la caridad; por eso no requieren otras virtudes que ella. Mas la misericordia mira un aspecto especial: la miseria de aquel a quien se compadece.

4. La misericordia, en cuanto virtud, es virtud moral, que versa acerca de las pasiones y se reduce al justo medio llamado némesis, pues se dice que "del mismo sentimiento proceden". No llama virtudes el Filósofo a estos justos medios, sino pasiones, porque también como pa-

tinus dicit, in IX «De civ. Dei» (lb.), quod «iste motus animi»; scilicet misericordia, «servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur: sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti». Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus[20] patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; nemeseticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et «utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens», ut ibidem (l.c. nt.16) dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur (q.36 a.3 ad 3).

Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis: et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens: et reducitur ad illam medietatem quae dicitur nemesis, quia «ab eodem more procedunt», ut in II «Rhet.» (l.c. nt.16) dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit vir-

[20] 1-2 q.56 a.4; q.59 a.4; q.60 a.5; q.66 a.4.

tutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

siones, son laudables. Con todo, nada impide que provengan de algún hábito electivo, y así toman naturaleza de virtud.

ARTICULO 4

Utrum misericordia sit maxima virtutum

Si la misericordia es la mayor de las virtudes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum.

1. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur: secundum illud Os. 6,6 et Mt. 12,7: «Misericordiam volo, et non sacrificium». Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Praeterea, super illud I ad Tim. 4,8, «Pietas ad omnia utilis est», dicit Glossa Ambrosii[31]: «Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est». Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Praeterea, «virtus est quae bonum facit habentem». Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem: quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Ps. 144,9 quod «miserationes eius sunt super omnia opera eius». Unde et Lc. 6,36 Dominus dicit: «Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est». Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus, ad Col. 3, cum dixisset (v.12), «Induite vos sicut electi Dei, viscera misericordiae» etc., postea (v.14) subdit: «Super omnia caritatem habete». Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Dificultades. Parece que la misericordia es la mayor de las virtudes.

1. Parece pertenecer principalmente a la virtud el culto divino. La misericordia es preferida al culto divino, según la Escritura: "Misericordia quiero y no sacrificio". Por tanto, la misericordia es la mayor de las virtudes.

2. Comentando la Glosa las palabras: "La piedad es útil para todo", dice: "La suma de la doctrina cristiana está en la misericordia y en la piedad". La doctrina cristiana contiene toda virtud. Luego la misericordia es la suma de toda virtud.

3. "La virtud hace bueno a quien la tiene". Así, tanto es mejor una virtud cuanto hace al hombre más semejante a Dios. Sobremanera hace eso la misericordia: de Dios se dice que "sus misericordias campean entre todas sus obras"; y el Señor: "Sed misericordiosos, como vuestro Padre lo es". La misericordia es, pues, la mayor de las virtudes.

Por otra parte, el Apóstol, al decir: "Revestíos, como amados de Dios, de entrañas de misericordia", añade: "Sobre todo tened caridad". Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

---

[31] AMBROSIASTER, *In I Tim.* super 4,8; ML 17,500.

Respuesta. Una virtud puede ser la suprema de dos maneras: primeramente, en sí misma, y de otro modo, en relación con quien la tiene. En sí misma, la misericordia, es la más grande: que a ella toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia.

Con relación a quien la tiene, la misericordia no es la máxima, a no ser que quien la posea sea máximo, no teniendo sobre sí a nadie, antes bien, a todos por debajo. Pues al que tiene otro por encima le es cosa mayor y mejor unirse al superior que subvenir el defecto del inferior. Por tanto, con relación al hombre, que tiene a Dios por superior, la caridad, con la que se une a El, es mejor que la misericordia, con que se socorre las deficiencias de los prójimos. Mas, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto, pues atender a las necesidades de otros es, en este aspecto, del superior y del mejor.

Soluciones. 1. No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por El mismo, sino por nosotros y por los prójimos. No necesita nuestros sacrificios, antes quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y la utilidad del prójimo. Por donde la misericordia, que socorre los defectos ajenos, le es sacrificio más acepto, como que de más cerca causa la utilidad del prójimo, conforme a la sentencia: "No echéis en olvido la beneficencia y la asistencia, que con tales sacrificios se agrada a Dios".

2. La suma de la religión cristiana está en la misericordia en cuanto a las obras exteriores. Sin embargo, la afección interna de la caridad, con que nos unimos a Dios, se ante-

Respondeo dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris et melioris...

Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos: non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens: secundum illud Hob. ult. 16: «Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus».

Ad secundum dicendum quod summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et di-

lectioni et misericordiae in proximos.

Ad tertium dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

pone al amor y a la misericordia con los prójimos.

3. Por la caridad nos asemejamos a Dios, como unidos a El por afecto. Por eso es mejor que la misericordia, por la que nos parecemos a El en la semejanza de obrar.

ACTOS O EFECTOS EXTERIORES DE LA CARIDAD

I. *Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones*

La vida humana, como la humana naturaleza, tiene una dimensión de exterioridad en que se proyecta y difunde connaturalmente su actividad interna. La actividad caritativa está regida por esta misma ley: sus actos internos, amativos, se reflejan con natural propensión y extensividad en actuaciones externas bienhechoras. En éstas se fija ahora la atención teológica de Santo Tomás. ¿Cuáles son los actos o efectos externos más propios de la caridad?

Los más propios solamente, pues, como tantas veces hemos dicho, no hay modalidad de bien que no esté comprendida en el ámbito universal del bien caritativo, ni actuación benéfica, por tanto, que escape a los estímulos y sublimaciones de la caridad. Imposible saber ni decir todas las obras del amor.

Por eso el Angélico se limita a estudiar, bajo el título de beneficencia, la efectividad bienhechora del amor en general (q.31) y a declarar luego, en particular, las importantes obras caritativas denominadas de *limosna* o *misericordia* (q.32) y, aún más en particular, una muy evangélica y muy olvidada, que es la *corrección fraterna* (q.33).

Aunque la primera y principal obra del amor es amar, se dice con razón que «obras son amores», porque el amor verdadero no sólo quiere el bien del prójimo, sino que se lo procura cuanto puede (a.5c). San Juan nos exhorta [1] a *no amar con amor palabrero, sino hacedor y verdadero*. Santo Tomás va a justificar con su magnífica teología las exigencias bienhechoras del amor.

II. *La beneficencia* (q.31)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Por qué es acto de la caridad. 2.º Su extensión o universalidad. 3.º Su orden. 4.º Acto y no hábito.

2. LA BENEFICENCIA, ACTO DE LA CARIDAD (a.1).—Beneficencia es la acción de hacer bien a uno. Pero este bien puede ser general, sin especial condición de bondad o con ella. El primero lo realiza la *beneficencia general*, que es acto de la caridad, porque lo es la benevolencia, que tiende a ser efectiva, esto es, a convertirse en beneficencia. El que pudiendo beneficiar no beneficia, es porque no ama. El segundo lo realiza una *beneficencia especial*, que pertenece a otras virtudes, como, por ejemplo, la realización del *bien debido* pertenece a la justicia (ad 3).

[1] 1 Io. 3,18.

3. EXTENSIÓN O UNIVERSALIDAD DE LA BENEFICENCIA (a.2).—Aunque la beneficencia importa cierta superioridad (pues se da el bien que se tiene y se da a quien le falta), esta superioridad entre los hombres es relativa y cambiable, y cualquiera puede necesitar ser beneficiado alguna vez en algo. La beneficencia, pues, como la caridad, debe extenderse a todos, si no de hecho, por actual imposibilidad, al menos en la intención. Y nótese que siempre podemos beneficiar a todos haciendo que Dios los beneficie con nuestra oración (ad 1).

4. ORDEN DE LA BENEFICENCIA (a.3).—Por principio general se debe beneficiar antes y más a los más allegados. Porque la gracia y la virtud imitan el orden establecido por Dios en la naturaleza, y los agentes naturales, por ejemplo, el fuego, actúan antes y más en lo más cercano. Como los allegados lo son en distintos planos o bienes, cada uno ha de ser más beneficiado en su bien correspondiente; por ejemplo, el pariente en la ayuda material, el amigo espiritual en la ayuda espiritual, etc. No obstante las circunstancias, por ejemplo, el grado de necesidad, puede justificar o exigir un cambio prudencial de este orden.

5. LA BENEFICENCIA, ACTO CARITATIVO Y NO VIRTUD DISTINTA (a.4).—No hay distinta virtud donde hay un mismo objeto formal. Y la razón común de bien lo es de la caridad y de la beneficencia. Además, el acto exterior y el interior no requieren diversas virtudes. Y la beneficencia no es más que la ejecución externa de la benevolencia caritativa (cf. *sed contra*).

III. La limosna (q.32)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Naturaleza de la limosna. 2.º Clases de limosna o misericordia. 3.º Comparación entre las espirituales y corporales. 4.º Eficacia espiritual de las corporales. 5.º La obligación de la limosna. 6.º Si la obligación alcanza a lo necesario. 7.º Si es lícito dar de lo mal adquirido. 8.º Sujeto de la limosna. 9.º Orden de la limosna. 10. Modo de darla.

2. NATURALEZA DE LA LIMOSNA (a.1).—Téngase en cuenta que *limosna*, como demuestra su origen griego [1], significa *misericordia*. Por eso la cuestión se refiere a las *obras* que comúnmente llamamos de *misericordia* o *de caridad*. Entre ellas acostumbramos denominar *limosna* al socorro material del indigente.

Suele definirse la *limosna* el acto de dar algo compasivamente a un necesitado, por Dios. De suyo, pues, la limosna, como su motivo inmediato, pertenece a la misericordia. Pero, como ésta es efecto del amor caritativo, *dar limosna es acto de la caridad mediante la misericordia*. Puede pertenecer también, a la vez, a otras virtudes por vía de imperio o información moral (ad 2.4).

3. CLASES DE LIMOSNA O MISERICORDIA.—Se enumeran tradicionalmente catorce. Siete corporales y siete espirituales.

Las corporales son: 1.ª Dar de comer al hambriento. 2.ª Dar de beber al sediento. 3.ª Vestir al desnudo. 4.ª Dar posada al peregrino.

---

[1] Del verbo ελεεω, *misericordiarse*.

OBRAS MISERICORDIA: *contra.*
Defectos corporales
Vida
Generales
Internos
Hambre... 1.ª Dar de comer...
Sed 2.ª Dar de beber...
Externos
Vestido... 3.ª Vestir al...
Cobijo 4.ª Dar posada...
Especiales
Internos = Enfermedad 5.ª Visitar al...
Externos = Cautiverio 6.ª Redimir al...
Muerte 7.ª Enterrar a los...
Defectos espirituales
Con auxilio humano
Defecto inteligencia
Doctrina... 1.ª Enseñar al que...
Práctico 2.ª Dar consejo al que...
Defecto voluntad (tristeza) 3.ª Consolar al...
Defecto de obra
Pecador 4.ª Corregir al...
Ofendido... 5.ª Perdonar las...
Molestados 6.ª Sufrir con paciencia...
Con auxilio divino 7.ª Orar a Dios por...

5.ª Visitar al enfermo. 6.ª Redimir al cautivo. 7.ª Enterrar a los muertos.

Las espirituales son: 1.ª Enseñar al que no sabe. 2.ª Dar buen consejo al que lo ha menester. 3.ª Consolar al triste. 4.ª Corregir al que yerra. 5.ª Perdonar las injurias. 6.ª Sufrir con paciencia las contrariedades del prójimo. 7.ª Rogar a Dios por los vivos y los muertos. Santo Tomás las ordena así (véase cuadro sinóptico de la p. 940).

4. COMPARACIÓN DE LAS CORPORALES Y ESPIRITUALES (a.3).—De suyo y en general, son más excelentes las espirituales: 1.º, porque lo es el favor; 2.º, porque lo es el favorecido; 3.º, porque lo son los actos mismos.

En algún caso prevalecen las corporales; por ejemplo, la necesidad puede hacer preferible la comida a los consejos.

5. EFICACIA ESPIRITUAL DE LAS CORPORALES (a.4).—Aunque de suyo la misericordia corporal es sólo un beneficio material, reporta un beneficio espiritual *por su causa*, que es el *amor* de Dios, y por su efecto, que es la oración del beneficiado por el bienhechor [a]. Añádase que el favor material abre también paso al bien espiritual del favorecido.

6. OBLIGACIÓN DE LA LIMOSNA CORPORAL (a.5-6).—1.º *Obligación general.*—En principio hay que decir que es de precepto dar limosna, porque lo es la práctica de la caridad, que no se salva si, pudiendo remediar la necesidad del hermano, no lo hacemos.

2.º *Alcance de la obligación.* 1) Distinciones: Para precisar el alcance de la obligación hay que tener en cuenta la posibilidad del dador y la necesidad del socorrido.

A) *La posibilidad* del dador son *sus bienes superfluos*, que se dicen tales: *a)* respecto de los necesarios para conservar su vida y la de los suyos; *b)* respecto de los necesarios para el estado que conviene o corresponde a él y a los suyos (a.6c), estimables por la situación actual y la normalmente previsible (a.5 ad 3).

B) *La necesidad* socorrible puede ser: a) *extrema*, de peligro mortal o mal gravísimo seguro; b) *grave*, de peligro gravísimo probable o muy grande seguro; c) *común*, que puede superarse sin gran dificultad [b].

2) Según esto: 1.º No hay obligación de dar limosna de lo necesario para la vida propia y de los suyos, pues sería atentar contra ellas. Se exceptúa el caso en que hubiera que salvar la vida de una persona necesaria para el bien común (a.6c).

2.º Hay obligación preceptuada de dar limosna de los bienes necesarios al propio estado o posición para remediar la necesidad extrema del prójimo. La necesidad extrema del prójimo prevalece sobre la propia conveniencia. Dar *moderadamente* de estos bienes, sin necesidad extrema, es de consejo (a.7c).

3.º Hay obligación grave de dar limosna de los bienes superfluos del propio estado o posición (no necesarios para conservarla) en remedio de la necesidad grave. Esta afirmación no la hace expresamente Santo Tomás, pero se sigue de la obligación general de principio y

---

[a] Cf. también a.9 ad 2.

[b] Cf. MERKELBACH, *Theol. mor.* I n.905 p.694. Santo Tomás aquí sólo distingue entre necesidad extrema y no extrema.

de la diferencia entre la que grava a estos bienes y a los necesarios para la propia posición. Si dar de estos necesarios es consejo, dar de los que respecto de éstos son superfluos es precepto. Además, el Santo establece el principio de que los bienes superfluos sólo son propios en cuanto a la administración, no en cuanto al uso, que es debido a los necesitados [6]. Enseña más adelante el mismo santo Doctor que «lo sobreabundante es debido *por derecho natural* al sustento de los pobres» (q.66 a.7).

4.º Hay también obligación de dar limosna de los bienes absolutamente superfluos, para remedio de la necesidad común, con razonable frecuencia y libre elección de los beneficiarios. La razón es que el rico es administrador obligado de estos bienes en beneficio de los necesitados.

5.º *Aclaración: Limosna, justicia y caridad.*—En la hora de reivindicación, o de *justicia social* que vivimos, se han desvalorizado grandemente las *obras de misericordia*, o de caridad, y entre ellas, particularmente, la limosna. Es corriente la consigna de «menos caridad y más justicia». Y es que ha ganado la convicción general la idea de que lo que se da por caridad, y mucho más, se debe de justicia y que mantener las apariencias caritativas es un recurso ideado para encubrir y perpetuar la iniquidad.

Por otra parte, parece que los principios de Santo Tomás sobre la obligación de la limosna no fundan un mero débito caritativo, sino un débito de justicia. Si, por principio, los bienes de la naturaleza tienen la finalidad esencial de asegurar la subsistencia general de todos los hombres y los derechos de propiedad establecidos por convenios humanos no pueden invalidar la ordenación providencial fundamental, parece que la indigencia representa un derecho frente al de propiedad que prevalece sobre él. Y esto es lo que vienen a reconocer parcialmente los otros dos principios: el de que lo superfluo no es del rico, sino de los menesterosos, y el de que la necesidad puede legitimar la apropiación de lo ajeno, porque ante ella todo es común. Estos principios, repetimos, parecen fundar derechos y débitos de justicia más que de caridad [6].

Respuesta.—La daremos en varios puntos para que sea más exacta y más breve: 1.º Las prevenciones actuales contra las obras de caridad, y particularmente contra la limosna, se originan, en parte, de la efectiva injusticia social imperante, pues muchos tienen más y dan menos de lo que deben; en parte, de la efectiva y frecuente pretensión de sustituir con pequeñas donaciones libres de caridad las mayores debidas de justicia; y, en parte, finalmente, y no pequeña, de la mentalidad igualitarista en lo político y en lo económico creada por el liberalismo y por el comunismo.

2.º La finalidad común y universal de los bienes naturales da un verdadero derecho de justicia a la indigencia e impone un verdadero deber de justicia al propietario, que por eso lo es en procurar y dispensar, mas no en usar, «porque en esto no debe tener el hombre las

[5] Cf. a.5 ad 1. Véase el texto de San Basilio aprobado por Santo Tomás. Parece exigirlo también así la mente de la Iglesia, que condenó la proposición: «Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superflua statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur solum ex superfluo statui» (decr. Santo Oficio, 2 marzo 1679; D 1162).

[6] Sobre el pensamiento de Santo Tomás, cf. Spicq, O.P., *L'aumône: justice ou charité?*; Mélanges Mandonnet, I p.245-64 (París 1930).

cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente las emplee en las necesidades de los demás» [7].

Pero ya se ve que el derecho natural y universal de subsistencia y el derecho positivo legítimo de propiedad han de armonizarse en la práctica, de manera que ni el abuso de la propiedad conculque el derecho natural inabrogable, ni éste haga caso omiso del preferente derecho de uso del propietario y del derecho y deber que también le asiste de administrar el uso restante en beneficio de los demás. Y con ello reincidimos en la problemática, ya examinada, sobre la medida en que tiene obligación el poseedor de subvenir la necesidad del indigente. No vamos a repetir los distingos y resultados.

Pero queda en-pie la prevención de que es débito de justicia y no de mera caridad.

3.º La caridad no suprime ni substituye, sino que urge y sublima y complementa los derechos y deberes de justicia. Ponderemos estas afirmaciones:

1.ª *La caridad no suprime los derechos y deberes de justicia*, porque el orden de la gracia y de la caridad no destruye, sino que perfecciona el orden de la naturaleza. «El derecho divino, fundado en la gracia, no suprime el derecho humano, fundado en la razón natural», sentencia el Angélico [8].

2.ª *La caridad no substituye los derechos y deberes de la justicia*, porque la caridad no es virtud general que coincida formalmente con las demás virtudes, sino que cada una de ellas tiene un bien propio parcial como objeto formal, que sólo ella puede realizar [9]. En el caso mismo de la limosna, hemos visto cómo Santo Tomás la reconoce propia o elícita de la misericordia, y sólo mediante ella la atribuye a la caridad. Anteriormente había enseñado que, si bien la beneficencia pertenece en su significado general a la caridad, hay modalidades de beneficencia que pertenecen inmediatamente a otras virtudes, por ejemplo, a la justicia [10].

3.ª *La caridad urge los derechos y deberes de justicia*, porque, en razón de la caridad, ya no son derechos y deberes solamente de hombres, sino de hijos de Dios, de miembros de Cristo, de hermanos nuestros. Por eso los urgió tanto Cristo [11]. Y por eso San Pablo atribuye a la caridad todas las obras buenas [12]. Por eso dijo el mismo Apóstol que la caridad sola garantiza el cumplimiento de todos los deberes con el prójimo.

4.ª *La caridad sublima los derechos y deberes de la justicia*, porque los anima de amistoso amor fraterno y los ordena al supremo bien divino con su información superior [13]. La justicia da lo debido al acreedor. La caridad antepone y sobrepone al débito el amor al hermano y el amor a Dios.

---

[7] 2-2 q.66 a.2c.
[8] 2-2 q.10 a.10.
[9] Cf. q.23 a.4.
[10] Cf. q.31 a.1c y ad 3. Obsérvese cómo Santo Tomás, al tratar más adelante de los vicios opuestos a la caridad, al llegar a los *contrarios a la beneficencia*, los relega al tratado de los vicios contrarios a las partes de la justicia (2-2 q.61ss.), ocupándose sólo allí del escándalo, «por ser especialmente contrario a la caridad» (q.43 pról.).
[11] Mt. 25,35ss.
[12] 1 Cor. 13,4ss.
[13] Cf. q.23 a.8.

5.ª *La caridad complementa los derechos y los deberes de la justicia*, porque, por amor al hermano y, sobre todo, por amor a Dios, añade a lo estrictamente debido y funda y cumple nuevos débitos fraternales que sobrepasan las exigencias de la justicia.

4.º *Conclusión.*—De todo esto se concluye que el remedio del prójimo es a veces de sola caridad, pues no asiste al indigente título particular ni general de justicia ante el donante. En cambio, aunque muchas veces el remedio de la necesidad del prójimo sea de justicia más o menos estricta, nunca es de justicia sola, pues la caridad añade a la justicia sus propias urgencias fraternales y divinas. Sobreañade, por lo mismo, como ya dijimos, un gran perfeccionamiento del remedio.

Es, pues, radical equivocación la de pensar que la caridad estorba a la justicia. La caridad urge y mejora lo impuesto por justicia y añade y cumple nuevas imposiciones caritativas. *Justicia y caridad* es la consigna razonable.

El movimiento universal de justicia social es muy legítimo y muy necesario, y, en el fondo, muy cristiano. La ley de caridad fraterna, que debe regir la hermandad universal divina, creada por Cristo, es un postulado inserto en la conciencia humana, que anhela y promueve insaciablemente un nuevo tipo de sociedad entre los hombres, en que esa hermandad sea efectiva y plena. Lo sería con el solo cumplimiento de su ley. Sólo con que mañana cada hombre amase a su prójimo como a sí mismo y como Cristo nos amó. Entonces entenderíamos el fecundo sentido humano de aquellas palabras del Apóstol de la Caridad: «Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos... El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano padecer necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?»[14] Esta *verdad de la caridad evangélica* contiene virtualidad suficiente para alumbrar la sociedad humana temporal más ideal. Una *caridad verdadera* instauraría en el mundo una sociedad feliz.

7. LIMOSNA DE LO MAL ADQUIRIDO (a.7).—1.º No es lícito dar limosna de lo mal adquirido que es obligación restituir a su dueño. 2.º Es lícito y obligado dar en limosna lo mal adquirido que no se debe restituir ni retener; por ejemplo, en lo adquirido por simonía. 3.º Es lícito dar limosna de lo mal adquirido que es lícito retener; por ejemplo, del *lucro torpe*.

8. SUJETO DE LA LIMOSNA (a.8).—Sólo puede darla independientemente el que tiene libre administración de sus bienes. Los demás, en dependencia de sus superiores. Resuelve el Santo en las respuestas los casos del religioso (ad 1), la esposa (ad 2) y los hijos (ad 3).

9. ORDEN DE LA LIMOSNA (a.9).—De suyo, es debida preferente providencia a los más allegados. Pero hay que valorar razonablemente el allegamiento y también la santidad y utilidad de la persona socorrida.

10. MEDIDA DE LA LIMOSNA (a.10).—Por relación al que la da, es laudable que sea abundante dentro de sus posibilidades. En relación con quien la recibe, conviene que satisfaga su necesidad, mas no que le dé ocasión de malgastar.

---

[14] 1 Io. 3,13 y 17.

IV. La corrección fraterna (q.33)

1. RAZÓN DE LA CUESTIÓN.—La corrección fraterna es una de las limosnas u obras de misericordia. Santo Tomás trata de ella particularmente, por la conveniencia de explicar el precepto evangélico que la prescribe y por su excepcional urgencia y eficacia caritativa (a.1).

Es materia muy comentada por los Padres, cuyos testimonios, muchos y bellos, esmaltan la exposición y síntesis magnífica del Angélico. Sobre todo, los de San Agustín, a quien cita más de quince veces.

2. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Naturaleza caritativa de la corrección. 2.º Su precepto. 3.º Quién debe corregir. 4.º También el súbdito. 5.º Hasta el pecador. 6.º Cuándo cesa la obligación. 7.º Orden preceptuado de la corrección.

3. CARÁCTER CARITATIVO DE LA CORRECCIÓN FRATERNA (a.1).—La corrección de un delincuente intenta remediar su pecado. Y como éste puede tener un perjuicio personal y un perjuicio social: 1.º, la *corrección fraterna* es la que trata de remediar el mal personal del pecador. Y ésta pertenece a la caridad, como pertenece a ella el bien procurado al hermano. Es, pues, acto, y muy eminente, de caridad. Ya se entiende que lo es mediante la misericordia, como las demás obras de ésta *(sed contra)*. 2.º La corrección oficial, o judicial, que trata de precaver o remediar el perjuicio social del delito, es acto de la justicia, como lo es el orden social.

4. EL PRECEPTO DE LA CORRECCIÓN FRATERNA (a.2).—Santo Tomás, dando por sabida su existencia, explica su sentido. El precepto de la corrección, como positivo o de actos de virtud, no obliga en todo tiempo, sino en las debidas circunstancias y, sobre todo, atendida la mejor consecución del fin o bien de la virtud. Por eso *la corrección fraterna es obligatoria cuando es necesaria y eficaz para la enmienda del delincuente*. Omitirla puede ser caritativo, si el mayor bien del hermano así lo demanda; puede ser pecado grave, si, siendo necesaria y eficaz, se deja por indebidos respetos humanos; puede ser pecado venial, cuando se retarda por causas indebidas, aunque sin ánimo de anteponerlas al bien del hermano (ad 3).

5. QUIÉN DEBE CORREGIR (a.3).—La corrección de mera admonición fraterna incumbe a todos. La corrección oficial, o judicial, incumbe exclusivamente a los superiores. Entiéndase que también el prelado puede corregir fraternalmente, y es el más obligado a ello (ad 1). La superioridad relativa que importa la corrección, cualquiera puede tenerla, pues basta la buena razón que rectifica la sinrazón del pecado ajeno (ad 2).

6. TAMBIÉN EL SÚBDITO AL PRELADO (a.4).—Se comprende que el súbdito no puede ejercitar respecto de su prelado una corrección coercitiva; pero puede y debe ejercitar caritativamente la corrección fraternal si así lo exige su bien, aunque guardando los debidos respetos.

7. HASTA LOS PECADORES (a.5).—La corrección requiere buen juicio, que puede conservarse en el pecador y que puede legitimar y hasta exigir su intervención correctiva. Su condición, sin embargo, no es propicia, por su propia indignidad, por el peligro de escándalo y por

la soberbia que puede suponer. En todo caso, su acción correccional le delata como corregible.

8. CUÁNDO CESA LA OBLIGACIÓN (a.6).—Dada la finalidad enmendativa personal de la corrección fraterna, debe suspenderse cuando se prevea contraproducente. La corrección oficial puede y debe proseguirse aun con detrimento del delincuente, si así lo reclama el bien común.

9. ORDEN PRECEPTUADO DE LA CORRECCIÓN (a.7-8).—Este orden prescribe que la corrección sea primero secreta, o privada; luego, si es menester, ante testigos, y sólo en última instancia por denuncia al superior.

1.° *Corrección secreta* (a.7).—Si el pecado es público, debe ser corregido publicamente en beneficio común. Si es oculto, pero peligroso para los demás, también debe ser denunciado, si no es previsible que baste la admonición secreta para precaver el mal. Si es oculto y en mal sólo del mismo delincuente y del corrector, es obligación de precepto divino intentar la corrección privada y secreta antes de proceder a la denuncia. Así lo exige la evitación de la infamia, tan nociva en lo temporal y en lo espiritual para el delincuente. En este caso, no puede un superior imponer la denuncia, ni el súbdito obedecerle si la impone (ad 5).

2.° *Intervención de testigos* (a.8).—Mirando a la preservación de la fama, luego de la corrección a solas y si es insuficiente, se ha de proceder a la introducción de testigos, si se estima eficaz (ad 1). Así lo mandó el Señor. A veces puede ser más práctico y caritativo que entrometer testigos hacer intervenir al superior, no como tal, sino como persona privada, en plan amigable y fraternal (ad 4).

CUESTION 31

(In quatuor articulos divisa)

De beneficentia

De la beneficencia

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis (cf. q.28 introd.). Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae (q.32); tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna (q.33).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beneficentia sit actus caritatis.

Secundo: utrum sit omnibus benefaciendum.

Tertio: utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum.

Quarto: utrum beneficentia sit virtus specialis.

Se pasa ahora a la consideración de los actos externos o efectos de la caridad. En primer lugar, de la beneficencia. En segundo, de la limosna, que es una parte de la beneficencia. Después, la corrección fraterna.

Sobre lo primero inquirimos cuatro cosas:

Primera: si la beneficencia es acto de la caridad.

Segunda: si hay que beneficiar a todos.

Tercera: si se ha de beneficiar más a los más unidos.

Cuarta: si la beneficencia es virtud especial.

ARTICULO 1

Utrum beneficentia sit actus caritatis

Si la beneficencia es acto de la caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis.

1. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici: secundum illud Iob 35,7: «Quid dabis ei? Aut quid de manu tua accipiet?» Ergo beneficentia non est actus caritatis.

2. Praeterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

3. Praeterea, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam:

Dificultades. Parece que la beneficencia no es acto de la caridad.

1. Caridad se tiene sobre todo con Dios. Mas con Dios no podemos ser benéficos: "¿Qué le darás o qué recibirá de tu mano?" Luego la beneficencia no es acto de la caridad.

2. La beneficencia principalmente consiste en la colación de bienes. Esto es propio de la liberalidad. La beneficencia, pues, no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3. Lo que uno da, o lo da como debido, o como no debido. El beneficio que se dispensa como debido, cae en el ámbito de la justicia; y

lo que se dispensa, no debido, se da gratis, lo cual atañe a la misericordia. Por tanto, toda beneficencia, o es acto de justicia o de misericordia; no siendo así acto de la caridad.

Por otra parte, la caridad es amistad, como queda dicho. El Filósofo coloca entre los actos de la amistad "obrar bien con los amigos", que es lo mismo que beneficiarles. Por consiguiente, la beneficencia es acto de la caridad.

Respuesta. La beneficencia no dice más que hacer bien a alguien. Puede considerarse este bien de dos maneras. Primeramente, bajo la razón común de bien. Esto pertenece a la modalidad común de beneficencia y es acto de amistad y, por consiguiente, de caridad; pues en el acto de amor está incluida la beneficencia, con la que el hombre desea el bien para su amigo, como está dicho. Y como la voluntad es efectiva de lo que quiere, si puede, por eso hacer bien al amigo se sigue del acto de amor. De aquí que la beneficencia, en su común aspecto, es acto de amistad o de caridad.—Pero, si el bien que uno hace a otro se toma bajo especial modalidad de bien, de esta suerte tomará la beneficencia esencia especial y pertenecerá a una especial virtud.

Soluciones. 1. Dice Dionisio que "el amor mueve a lo ordenado a mutua correspondencia y hace que los inferiores miren a los superiores, para que los perfeccionen, y los superiores a los inferiores, para atenderlos". En este sentido, la beneficencia es efecto de la caridad. Y así, a nosotros no nos toca beneficiar a Dios, sino honrarle, sometiéndonos a El, de quien es propio beneficiarnos por su amor.

quod autem imponditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

Sed contra, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est (q.23 a.1). Sed Philosophus, in IX «Ethic.» [1], inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est «operari bonum ad amicos», quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

Respondeo dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est (q.23 a.1; q.27 a.2). Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia, secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus.—Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [2], «amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem». Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo: eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

[1] C.4 n.1 (Bk 1166a3): S.Th., lect.4.
[2] § 17: MG 3,709; S.Th., lect.4.

Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias: ex hoc enim efficitur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Ad tertium dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

2. En la colación de dones hay que atender a dos cosas: la dádiva exterior y la pasión interior que tiene uno por las riquezas, deleitándose en ellas. A la liberalidad toca moderar la pasión interior, a saber: no excederse en codiciar y en amar el dinero; y es así como el hombre se vuelve fácilmente distribuidor de dones. Por donde, si el hombre hace una gran merced, pero con cierta codicia de retener, la dádiva no es liberal. Por parte de la dádiva exterior, a la amistad o caridad pertenece la dispensación del beneficio en general. De aquí que, si alguien da a otro por amor la cosa que desea guardar, no rebaja la amistad, antes demuestra perfección en ella.

3. Así como la amistad o caridad ve en la merced hecha la razón común de bien, la justicia ve allí una razón de débito. En cambio, la misericordia, el socorrer la miseria o las deficiencias.

ARTICULO 2

Utrum sit omnibus benefaciendum [a]

Si hay que beneficiar a todos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum.

1. Dicit enim Augustinus, in I «De doctr. christ.» [b], quod «omnibus prodesse non possumus». Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Praeterea, Eccli. 12,5 dicitur: «Da iusto, et non recipias peccatorem». Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Praeterea, «caritas non agit perperam», ut dicitur I ad Cor.

Dificultades. Parece que no hay que beneficiar a todos.

1. Dice San Agustín que "no podemos ser benéficos a todos". La virtud no inclina al imposible. Luego no es necesario beneficiar a todos.

2. Se lee en la Escritura: "Haz bien al justo y no favorezcas al pecador". Muchos hombres son pecadores. Por tanto, no hay que beneficiar a todos.

3. "La caridad no obra perversamente", como dice el Apóstol. Bene-

---

[a] In Gal. 6 lect.2; De duab. praec.

[b] C.28: ML 34,30.

ficiar a determinadas personas: a los enemigos de la república o al excomulgado, con el cual se relaciona así, es perverso. Luego, siendo el hacer bien acto de caridad, no hay que beneficiar a todos.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos".

Respuesta. Está dicho arriba que la beneficencia sigue al amor, por la parte con que mueve a los superiores a subvenir a los inferiores. Las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables como en los ángeles, porque los hombres pueden padecer múltiples defectos; de donde el que es superior en alguna cosa, es o puede ser inferior en otra. Por eso, abarcando la caridad a todos, debe también extenderse a todos la beneficencia, aunque habida cuenta del lugar y tiempo, pues todas las acciones virtuosas han de estar delimitadas por las debidas circunstancias.

Soluciones. 1. Hablando en rigor, no podemos beneficiar a todos en particular, aunque no haya nadie que no pueda estar en el caso de ser beneficiado en especial. De aquí que la caridad exija que el hombre, aun en el caso de que no beneficie a alguno actualmente, tenga la disposición de ánimo de beneficiarlo si se le presentara ocasión.—Sin embargo, podemos hacer beneficios a todos, si no individualmente, sí en general, como cuando oramos por fieles e infieles.

2. En el pecador hay dos cosas: la culpa y la naturaleza. Hay, pues, que socorrerlo en la conservación de la naturaleza, pero no para fomentarle la culpa, puesto que eso no es ya beneficiar, sino más bien hacer mal.

13,4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam: puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicae; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc el communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. ult., 10: «Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 1), beneficientia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis: quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore: omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali: nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat el benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumquo si tempus adesset.—Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum, peccatori quantum ad sustentationem naturae: non est autem el subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo: puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

3. Hay que dejar de hacer beneficios a los excomulgados y enemigos de la república, por cuanto con ello se les logre apartar de su culpa. Con todo, si arreciase una necesidad urgente, se les habría de ayudar, pero en debida forma, o sea para que no fenecieran de hambre o de sed o por cosa parecida, a no ser que esto lo sufrieran por castigo de la Justicia.

ARTICULO 3

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti *

Si han de ser más beneficiados quienes nos están más unidos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti.

1. Dicitur enim Lc. 14,12: «Cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos». Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus: sequitur enim (v.13): «Sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles», etc.

2. Praeterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

3. Praeterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Praeterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est (q.26 a.9). Sed magis est benefaciendum filiis: quia «non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis», ut dicitur 2 Cor. 12,14. Ergo magis est benefaciendum filiis quam parentibus.

Dificultades. Parece que no han de ser más beneficiados quienes nos están más unidos.

1. Se lee en San Lucas: "Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos y parientes". Estos son los más unidos a nosotros. Luego no han de ser los más beneficiados, antes los indigentes extraños, pues se añade: "Cuando des un convite, invita a los pobres y lisiados", etc.

2. Gran beneficio es ayudar a alguno en la guerra. El soldado en la guerra debe ayudar antes al commilitón desconocido que al consanguíneo enemigo. En consecuencia, no se han de hacer más beneficios a los más allegados.

3. Antes se ha de devolver lo debido que dispensar beneficios gratuitos. Deuda es pagar con beneficios a quien nos los hizo. Así, pues, más se ha de beneficiar a los bienhechores que a los parientes.

4. ¡Han de ser más amados los padres que los hijos, como está dicho. Pero han de ser más beneficiados los hijos, porque "no deben los hijos atesorar para los padres", como

* Infra q.32 a.9; *Sent.* 3 d.29 a.6 ad 3.5; *In Gal.* 6 lect.2; *De virtut.* q.2 a.9 ad 14.

se lee en el Apóstol. Por consiguiente, no han de ser más beneficiados los más unidos.

Por otra parte, dice San Agustín: "No pudiendo beneficiar a todos, a aquellos debes dispensar tus beneficios con quienes de algún modo estás más unido por circunstancias de lugares, tiempos u otras relaciones".

Respuesta. La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza, instituido por la divina sabiduría. Entra en el orden de la naturaleza que cualquier agente natural extienda principalmente su acción a lo que está más cerca, como el fuego calienta más a la cosa más cercana. De la misma manera, Dios deriva especial y más copiosamente los dones de su bondad a las substancias más allegadas, según dice Dionisio. Hacer beneficios es acto de caridad para con otros. Por eso es menester que seamos más benéficos con los más allegados.

El allegamiento de un hombre con otro se puede entender en las diferentes cosas en que comunican entre sí los hombres; v. gr.: los parientes, en comunicación natural; los conciudadanos, en la civil; los fieles, en la espiritual, y los demás, por este estilo. En conformidad con las diversas uniones se han de dispensar los distintos beneficios, pues a cada cual se ha de hacer el beneficio correspondiente a aquello por lo cual nos está más unido, absolutamente hablando. Sin embargo, esto puede variar según la diversidad de lugares, de tiempos y de negocios, ya que en algún caso ha de ser más socorrido el extraño, si está, por ejemplo, en extrema necesidad, que el padre que no pasa tanta.

Soluciones. 1. El Señor no prohibe en absoluto llamar a los amigos y parientes al banquete, sino llamarre parentibus», ut dicitur II ad Cor. 12,14. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» (l.c.): «Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur».

Respondeo dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturae ut unumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi propinquiora: sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter. Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suae bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, 4 cap. «Cael. hier.» [4]. Exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa in quibus sibi ad invicem homines communicant: ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda: nam uniculque est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum: nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos

[4] § 3: MG 3,209.

ad convivium: sed vocare eos ea intentione quod «te ipsi reinviteni». Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis: sed hoc requirit prudentis iudicium.

los con la intención de que "ellos te inviten otra vez"; pues esto no es caridad, sino codicia. Puede, con todo, suceder que los extraños hayan de ser *más* invitados en algún caso: por su mayor indigencia. Pero hay que tener presente que, en igualdad de circunstancias, han de ser *más* beneficiados los *más* allegados. Si uno de los dos lo es *más* y el otro está *más* necesitado, no se puede fijar una regla general que determine a cuál de ambos se ha de socorrer, porque hay diversos grados en la indigencia y en el parentesco, y esto lo determina un juicio prudencial.

Ad secundum dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatae personae, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc praefertur extraneus coniuncto secundum carnem.

2. El bien común de muchos es *más* divino que el bien de uno. Por donde es más virtuoso que uno exponga con peligro su propia vida por el bien común, espiritual o temporal, de la república. Por lo tanto, como la comunicación en asuntos bélicos se ordena a la conservación de la república, al dar auxilio un soldado a otro no se lo da como a persona privada, sino cómo ayudando a toda la república. Y así, no es rara cosa si en eso se prefiere el extraño al unido según la carne.

Ad tertium dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet sed potius in bonis eius qui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio: quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem

3. Hay una doble deuda: una que no se ha de contar entre los bienes de aquel que debe, sino más bien entre los de aquel a quien se debe; como cuando alguien tiene dinero o alguna cosa de otro, sea por haberla hurtado o recibido en préstamo, sea como depositada o de cualquier otro modo. En cuanto a esto, debe más el hombre devolver lo debido que beneficiar con ello a sus parientes. A no ser que fuese tanta la necesidad, que resultara lícito tomar lo ajeno para remediarla y de no versar en igual indigencia aquel a quien se debe; pues en ese caso habría que sopesar con prudente juicio la condición de ambos según otras circunstancias, ya que no se puede establecer regla ge-

neral en la variedad de casos singulares, como el Filósofo dice.

Otra es la deuda que se computa entre los bienes de quien debe y no a quien se debe: como cuando se debe no en exigencia de justicia, sino por cierta equidad moral, cual sucede en los beneficios recibidos gratuitamente. Y, pues ningún beneficio de bienhechor es comparable con el de los padres, de ahí que ellos sean preferidos a todos al tiempo de la recompensa, de no ser que la necesidad u otra circunstancia inclinara a la otra parte, como es la utilidad común de la Iglesia o de la república. En las demás personas se han de tener presentes la cercanía y el beneficio recibido, lo cual, por lo mismo, no se puede determinar con regla común.

4. Los padres son como los superiores; por eso el amor de ellos tiende a beneficiar; mas el filial se endereza a honrarlos. Con todo, en caso de extrema necesidad, es más lícito abandonar a los hijos que a los padres, a quienes de ninguna manera es lícito abandonar, por la obligación de los beneficios recibidos, como es evidente en el Filósofo.

singulorum casuum, ut Philosophus dicit, in IX «Ethic.» [6]

Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur: puta si debeantur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali acquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum: et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi; nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem est aestimatio habenda et coniunctionis et beneficii suscepti. Quae similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores: et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per Philosophum. in VIII «Ethic.» [6]

ARTICULO 4

Utrum beneficentia sit virtus specialis

Si la beneficencia es virtud especial

Dificultades. Parece que la beneficencia es virtud especial.

1. Los mandamientos se encaminan a las virtudes, pues "los legisladores pretenden hacer a los hombres virtuosos", como se lee en el Filósofo. Se dan por separado los preceptos sobre la beneficencia y sobre el amor: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian." Luego la beneficencia es virtud distinta de la caridad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus.

1. Praecepta enim ad virtutes ordinantur: quia «legislatores intendunt facere homines virtuosos», sicut dicitur in II «Ethic.» [7]. Sed seorsum datur praeceptum de beneficentia et de dilectione: dicitur enim Mt. 5,44: «Diligite inimicos vestros: benefacite his qui oderunt vos». Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

[6] C.2 n.2 (BK 1165b27) : S.TH., lect.2
[6] C.14 n.4 (BK 1163b18) : S.TH., lect.14.
[7] C.1 n.5 (BK 1103b3) : S.TH., lect.1; cf. l.1 c.13 n.2 (BK 1102a9) : S.TH., lect.19

2. Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur: puta rapina, furtum et alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Praeterea, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior: quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiae: nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex praedictis (a.1) patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum.

Ad primum ergo dicendum quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

2. Los vicios se oponen a las virtudes. A la beneficencia se oponen vicios especiales, con que se daña al prójimo, cuales son la rapiña, el hurto y demás. Es, pues, la beneficencia virtud especial.

3. La caridad no se divide en varias especies. La beneficencia parece que se divide en muchas, conforme a las diferentes especies de beneficios. Por tanto, es virtud distinta de la caridad.

Por otra parte, el acto interno y el externo no requieren virtudes diversas. La beneficencia y la benevolencia no difieren entre sí sino como acto interno y externo, pues la beneficencia es la ejecución de la benevolencia. De aquí que, así como la benevolencia no es virtud distinta de la caridad, tampoco lo sea la beneficencia.

Respuesta. Las virtudes se diversifican según las diversas formalidades del objeto. Es la misma la razón formal del objeto de la caridad y la de la beneficencia, pues ambas miran la razón común de bien, como se desprende de lo dicho. De aquí que la beneficencia no es virtud distinta de la caridad, sino denota un acto de ella.

Soluciones. 1. Los mandamientos no se dan acerca de los hábitos de las virtudes, sino sobre sus actos. Por eso la diversidad de preceptos no significa hábitos diversos de virtudes, antes bien actos diversos.

2. Todos los beneficios hechos al prójimo, considerados bajo la razón común de bien, se reducen al amor. Por lo mismo, todos los daños, considerados bajo la razón común de mal, se reducen al odio. En cuanto se consideran bajo especiales razones de bien o de mal, se reducen a especiales virtudes o vicios. También, en conformidad con esto, hay diversas especies de beneficios.

3. Se ve clara la respuesta a la tercera objeción.

CUESTION 32

(In decem articulos divisa)

De eleemosyna

De la limosna

Síguese el estudio de la limosna. Acerca de la cual se ponen diez artículos:

Primero: si dar limosna es acto de caridad.

Segundo: de las clases de limosna.

Tercero: cuáles son mejores limosnas: las espirituales o las corporales.

Cuarto: si las limosnas corporales surten efecto espiritual.

Quinto: si dar limosna es de precepto.

Sexto: si la limosna corporal se ha de hacer con lo necesario.

Séptimo: si se ha de hacer con lo injustamente adquirido.

Octavo: quiénes han de dar limosna.

Noveno: a quiénes hay que hacerla.

Décimo: del modo de dar las limosnas.

Deinde considerandum est de eleemosyna (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis.

Secundo: de distinctione eleemosynarum.

Tertio: quae sint potiores eleomosynae, utrum spirituales vel corporales.

Quarto: utrum corporales eleomosynae habeant effectum spiritualem.

Quinto: utrum dare eleemosynas sit in praecepto.

Sexto: utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

Septimo: utrum sit danda de iniuste acquisito.

Octavo: quorum sit dare eleemosynam.

Nono: quibus sit danda.

Decimo: de modo dandi eleemosynas.

ARTICULO 1

Utrum dare eleemosynam sit actus caritatis [a]

Si dar limosna es acto de caridad

Dificultades. Parece que dar limosna no es acto de caridad.

1. El acto de la caridad no puede darse sin caridad. Dar limosna puede hacerse sin caridad: "Si distribuyere mis facultades en comida para los pobres y no tuviere caridad...". Luego hacer limosna no es acto de caridad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis.

1. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate: secundum illud I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero». Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

---

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª3.

2. Praeterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis: secundum illud Dan. 4,24: «Peccata tua eleemosynis redime». Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiae.

3. Praeterea, offerre hostiam Deo est actus latriae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo: secundum illud ad Heb. ult., 16: «Beneficentiae et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus». Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [1], quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

Sed contra est quod dicitur I Io. 3,17: «Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?»

Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti: unde quidam [2] deficientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est «opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum». Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est (q.30 a.4). Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine: nam in graeco a «misericordia» derivatur, sicut in latino «miseratio». Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est (q.30 a.2; a.3 arg.3), ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

2. La limosna se enumera entre las obras satisfactorias: "Redime tus pecados con limosnas". La satisfacción es acto de justicia. Por tanto, dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3. Ofrecer a Dios hostias es acto de latría. Hacer limosna es ofrecer hostia a Dios: "No os olvidéis de la beneficencia y de la asistencia; con tales hostias se agrada a Dios". Dar limosna no es, pues, acto de caridad, sino más bien de latría.

4. Dice el Filósofo que dar algo por bien es acto de liberalidad. Esto se realiza principalmente en la distribución de limosnas. En consecuencia, dar limosna no es acto de caridad.

Por otra parte, dice San Juan: "El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?"

Respuesta. Los actos exteriores pertenecen a la misma virtud que el motivo que impulsa a obrar tales actos. El motivo de hacer limosnas es socorrer al que padece necesidad; por lo cual, algunos definen la limosna diciendo que es "una obra con que por compasión se da algo al indigente por amor de Dios". Este motivo pertenece a la misericordia, como está dicho arriba. Por esto es evidente que dar limosna es propiamente acto de misericordia. Esto se desprende del mismo nombre, pues en griego "limosna" se deriva de misericordia, igual que "conmiseración" en latín. Y, puesto que la misericordia es efecto de la caridad, según se ha demostrado, dar limosna es, por consiguiente, acto de caridad, mediante la misericordia.

[1] C.1 n.12 (BK 1120a24): S.TH., lect.2.

[2] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.15 a.15; ALEX. HALENS., *Summa theol.* 4 q.195 mem.1.2; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.15 p.2 a.1 q.4; GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.7 c.7 q.1.

Soluciones. 1. Una cosa se llama acto de virtud doblemente. Materialmente, como el acto de justicia es hacer cosas justas. Ese acto de virtud puede darse sin virtud, puesto que muchos, careciendo del hábito de la justicia, obran justamente por razón natural, por temor o esperanza de alcanzar algo. Formalmente, como el acto de justicia es acción justa; del mismo modo que la hace el justo, a saber, pronta y deleitablemente. De este modo, el acto de virtud no se da sin virtud.—Conforme, pues, a lo dicho, hacer limosna puede darse materialmente sin caridad; y formalmente, al hacerla por Dios pronta y deleitablemente, guardando el modo que se debe, no se da sin caridad.

2. Nada impide que un acto que es en rigor elícito de una virtud, sea atribuído a otra, como a imperante, que lo ordena a su fin. En este sentido, hacer limosna se coloca entre las obras satisfactorias, en cuanto que la conmiseración del necesitado se ordena a satisfacer por la culpa.—Pero, en cuanto se ordena a aplacar a Dios, reviste la formalidad de sacrificio, y así es imperada por la virtud de latría.

3. Con lo dicho se da respuesta a la tercera objeción.

4. Dar limosna pertenece a la liberalidad, en cuanto ésta impide la retención excesiva de riquezas y su aprecio excesivo, que harían imposible la limosna.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter: sicut actus iustitiae est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum iustitiae iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter: sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute.—Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate: formaliter autem eleemosynas daro, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui altori virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria: inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa.—Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii: et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur [a]

Si es adecuada la división de clases de limosna

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur.

1. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales: scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quae in hoc versu continentur: «Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo». Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales: scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quae etiam in hoc versu continentur: «Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora»; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit, Mt. 10,28: «Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant». Unde et Dominus, Mt. 25,35-36.42-43, commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

Dificultades. Parece que no se dividen adecuadamente las clases de limosnas.

1. Se asignan siete limosnas corporales, a saber: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, visitar a los enfermos, redimir al cautivo y enterrar a los muertos, contenidas en este verso:

Visito, doy de beber, doy de comer, redimo, cubro, recojo, entierro.

Se asignan también otras siete espirituales: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir las flaquezas del prójimo y rogar por todos, recogidas en este verso:

Aconseja, corrige, consuela, perdona, sufre, ora.

De tal suerte, que bajo el mismo término se sobrentienda el consejo y la doctrina. Parece, pues, que se dividen con poca precisión esas limosnas. Porque la limosna se ordena a socorrer al prójimo, y con sepultar a uno en nada se le atiende; de otra manera no sería verdadero lo que dice el Señor: "No temáis a aquellos que matan el cuerpo y después nada tienen que hacer". Que por eso el Señor, al recordar las obras de misericordia, no menciona el sepelio de los muertos. Por tanto, incongruentemente se dividen.

2. Praeterea eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (a.1). Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae: sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione,

2. La limosna se da para socorrer al prójimo en sus necesidades, como está dicho. Son muchas más las necesidades de una vida humana que las indicadas: cuales son que el ciego precisa un lazarillo; el cojo, en

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 q.ª1.ª; *In Mt.* 25.

quien apoyarse, y el pobre, dineros. Luego no están bien clasificadas esas limosnas.

3. Dar limosna es acto de misericordia. Corregir al que yerra parece más cosa de severidad que de misericordia. De aquí que no deba numerarse entre las espirituales.

4. La limosna se hace para subvenir la indigencia. No hay hombre que no sufra ignorancia en algunas materias. Parece seguirse que todos deben de enseñar a quienquiera que ignore lo que ellos saben.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Quien tiene ciencia, mire no enmudecer; quien nada en la abundancia, tenga cuidado de no enervarse en la dadivosa misericordia; quien tenga oficio, con que sale adelante, procure mucho de partir su beneficio y utilidad con el prójimo; el que tenga influencia ante el rico tema condenarse por soterrar el talento si, pudiendo, no intercede ante él por los pobres." Así, dichas limosnas se dividen adecuadamente según aquellas cosas en que abundan o de que están faltos los hombres.

Respuesta. La indicada división de las limosnas se hace congruentemente, conforme a las diversas deficiencias de los prójimos. De las cuales unas provienen de parte del alma, a las que se ordenan las limosnas espirituales, y otras, de parte del cuerpo, a que se dirigen las corporales. Las deficiencias de cuerpo se dan en vida o después. Si son durante la vida: o son faltas de cosas que afectan a todos los hombres o especiales, debido a algún accidente que sobreviene. Las primeras son interiores o exteriores. Las interiores son dobles: unas que se socorren con alimento, como es el hambre; y así se pone "dar de comer al hambriento"; y otras que se remedian con bebida, la sed, asignándose "dar

pauper divitis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

3. Praeterea, dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

4. Praeterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in quadam homilia [1]: «Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiae largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timent si, cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedat». Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum **distinctio** convenienter **sumitur** secundum **diversos defectus proximorum.** Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae: quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex: unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur «pascere esurientem»; alius autem est cui

[1] *In Evang.* l.1 homil.9: ML 76,1109.

subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur «potare sitientem».—Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex: unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur «vestire nudum»; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est «suscipere hospitem».—Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur «visitare infirmum»: aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur «redemptio captivorum».—Post vitam autem exhibetur mortuis «sepultura».

Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo: et quantum ad hoc ponitur «oratio», qua quis pro aliis orat.—Alio modo, impendendo humanum auxilium: et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus: et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per «doctrinam»; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per «consilium». Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis: inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per «consolationem».—Tertio modo, ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate: et sic adhibetur remedium per «correctionem». Alio modo, ex parte eius in quem peccatur: et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, «non est nostri arbitrii remittere», ut Hieronymus dicit, «Super Matth.» [4]. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem: et sic remedium adhibetur «supportando»; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15,1: «Debemus nos

de beber al sediento".—Las deficiencias comunes relativas al auxilio exterior son también dobles: unas respecto del vestido, y se pone "vestir al desnudo"; y otras, de la habitación, y se asigna "dar posada al peregrino".—De la misma manera, si se dan deficiencias especiales: o tienen causa intrínseca, como la enfermedad, "visitar a los enfermos"; o extrínseca, "redimir al cautivo".—Después de la vida se da a los muertos "sepultura".

Asimismo, las deficiencias espirituales se socorren con obras espirituales de dos modos. Uno, pidiendo auxilio a Dios. Así se pone la "oración" que se hace por los demás.—De otro, dando socorro humano de tres maneras: contra las deficiencias del entendimiento especulativo, cuyo remedio es la "doctrina"; si las tiene el práctico, "el consejo".—Las deficiencias de la pasión de la potencia apetitiva, entre las que se señala la tristeza, por "el consuelo".—Las que provienen de parte de acciones desordenadas, pueden considerarse también de tres modos. De parte del pecador, en cuanto que proceden de su desordenada voluntad, se aplica el remedio de "la corrección". Por parte de aquel contra quien se peca: si es contra nosotros, "perdonando injurias"; si contra Dios o contra el prójimo, no está en nuestro albedrío perdonar, como dice San Jerónimo. De parte de las consecuencias de las mismas acciones desordenadas, con las que se molesta a quienes conviven, aun sin intentarlo, se tiene el remedio "sufriendo", sobre todo a aquellos que faltan por flaqueza: "Debemos nosotros, más fuertes, sufrir las flaquezas de los demás." Y no sólo hay que soportar a los débiles que son posados con sus desordenadas acciones, sino también cual-

[4] L.3 super 18,15: ML 26,136.

quier clase de molestias: "Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas".

Soluciones. 1. La inhumación del finado en nada recrea la sensibilidad que el cuerpo pueda tener después de la muerte. En este sentido dice el Señor que a los que matan el cuerpo nada les queda por hacer. Asimismo, tampoco el Señor menciona la sepultura entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas que son de clara necesidad. Pertenece, sin embargo, al difunto lo que se haga con su cuerpo, tanto porque vive en la memoria de los hombres, cuyo honor es ultrajado quedando insepulto, como por el afecto que tenía a su cuerpo mientras vivía, con el cual se deben componer los afectos de los píos después de su extinción. Y así son ensalzados algunos por enterrar a los muertos, como Tobías y quienes sepultaron al Señor, como se lee en San Agustín.

2. Todas las demás necesidades se reducen a éstas. La ceguera y la cojera son ciertas enfermedades; por lo cual, conducir al ciego y servir de apoyo al cojo se contienen en la visita de enfermos; del mismo modo, ayudar a un hombre contra cualquiera opresión inferida exteriormente, en la redención de cautivos. En cambio, las riquezas que remedian la pobreza no se buscan sino para subvención de las deficiencias dichas; por eso no se hace especial mención de ellas.

3. La corrección de los que yerran parece revestir severidad de justicia en cuanto a su ejecución: mas en cuanto a la intención del que corrige, que quiere librarlo del mal

firmiores infirmitates aliorum portare». Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda: secundum illud Gal. 6,2: «Alter alterius onera portate».

Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera, sed numerat solum illa quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut Tobias et illi qui Dominum sepelierunt; ut patet per Augustinum, in libro «De cura pro mortuis agenda» [5].

Ad secundum dicendum quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam et caecitas et claudicatio sunt infirmitates quaedam: unde dirigere caecum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu faciendo.

Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem

[5] C 3: ML 40,595.

corrigentis, qui vult hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum: secundum illud Prov. 27,6: «Meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis».

Ad quartum dicendum quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quae convenit eum scire: cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

de culpa, entraña misericordia y afecto de amor: "Mejores son las heridas del amante que los engañosos besos del que odia."

4. No toda ignorancia es defecto humano, sino sólo aquella que hace ignorar lo que debe. Es limosna socorrerlo con doctrina. Al hacerlo, hay que tener presente las debidas circunstancias de personas, lugares y tiempos, como en todas las acciones virtuosas.

ARTICULO 3

Utrum eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales [a]

Si las limosnas corporales son mejores que las espirituales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales.

1. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere: ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

2. Praeterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit: unde et Dominus dicit, Lc. 14,12: «Cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent». Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Ps. 34,13: «Oratio mea in sinu meo convertetur»; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales.

Dificultades. Parece que las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

1. Es más laudable hacer limosna al más necesitado, pues es alabada por socorrer al indigente. El cuerpo socorrido con las limosnas corporales es de naturaleza más necesitada que el espíritu, al que se auxilia con limosnas espirituales. De aquí que las corporales sean mejores que las espirituales.

2. La recompensa de beneficios mengua el mérito de la limosna; por eso dice el Señor: "Cuando des una comida o cena, no invites a vecinos ricos, no sea que ellos te conviden a ti". En las limosnas espirituales siempre hay recompensa, porque el que ora por otro, él mismo es el que aprovecha: "La oración mía tornará a mi pecho"; y el que a otro enseña, adelanta en la ciencia. Lo cual no tiene cabida en las corporales. Por tanto, éstas valen más que las espirituales.

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 q.3.

3. En alabanza de la limosna cede el que con ella se consuele el pobre; así se lee: "Si no me bendijeron sus carnes..."; y el Apóstol: "Sé, hermano, que confortas a los santos". A veces le es más grata al pobre la limosna corporal. Vale más, pues, que la espiritual.

Por otra parte, comentando San Agustín las palabras: "Da a quien te pida", dice: "Hay que dar de modo que ni te perjudiques a ti ni al otro. Cuando negares lo que se te pide, indica la justicia, y así no lo mandas de vacío; que alguna vez sucederá que darás un bien mejor si corriges al que injustamente te pide". La corrección es limosna espiritual. En consecuencia, las limosnas espirituales se prefieren a las corporales.

Respuesta. La comparación de estas limosnas puede hacerse de dos modos. Primero, hablando en general. En este sentido, las limosnas espirituales sobresalen por tres razones. Primera, porque lo que se da es más noble, esto es, un bien espiritual superior al corporal, según el salmo: "Os daré un buen don: no abandonéis mi ley".—Segunda, por la condición de aquel a quien se subviene: el espíritu, que es más noble que el cuerpo. Por donde, así como el hombre debe mirar más por sí en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, también por el del prójimo, a quien está obligado a amar como a él mismo.—Tercera, por las acciones con que auxilia al prójimo; las espirituales son de más nobleza que las corporales, las cuales de alguna manera son serviles.

De un segundo modo se pueden comparar en casos concretos en que alguna limosna corporal lleva ventaja a ciertas espirituales: antes se ha de alimentar al que muere de

3. **Praeterea, ad laudem eleemosynae pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur: unde Iob 31,20 dicitur: «Si non benedixerunt mihi latera eius»; et ad Philem. 7 dicit Apostolus: «Viscera sanctorum requieverunt per te, frater». Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.**

Sed contra est quod Augustinus, in libro «De serm. Dom. in monte» [1], **super illud (Mt. 5,42), «Qui petit a te, da ei», dicit: «Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat: et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris». Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.**

Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo: et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici ratione. Primo quidem, quia ad quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali: secundum illud Prov. 4,2: «Donum bonum tribuam vobis: legem meam ne derelinquatis».—Secundo, ratione eius cui subvenitur: quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere.—Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam do-

[1] L.1 c.20: ML 34,1264.

cendum: sicut et «indigenti», secundum Philosophum [7], «melius est ditari quam philosopharl», quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, coteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, daro ei melius est. Et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta: sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit [8] quod «quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur». Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.—Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis: non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

hambre que enseñarle; pues el Filósofo dice que es "mejor dotar (al indigente) que volverlo filósofo", aunque esto sea en absoluto mejor.

Soluciones. 1. En igualdad de circunstancias, es mejor dar al *más* necesitado. Pero, si el menos indigente vale más y precisa de mejores cosas, es mejor darle a él. Y éste es el caso puesto.

2. La recompensa no aminora el mérito y la alabanza de la limosna, de no ser buscada. Tampoco la gloria humana, si tampoco es buscada, rebaja la virtud; como dice Salustio de Catón, que "cuanto más huía la gloria, tanto más le perseguía". Así sucede en las limosnas espirituales.—Y aunque se intentase en los bienes espirituales la recompensa, no disminuye el mérito, como con la de los bienes materiales.

3. El mérito del que hace limosna se mide por aquello con que razonablemente debiera de aquietarse la voluntad del que recibe, no por lo que se aquieta si es desordenada.

ARTICULO 4

Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem

Si las limosnas corporales surten efecto espiritual

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem.

1. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

2. Praeterea, dare corporale pro spirituali vitium simoniae est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae ele-

Dificultades. Parece que las limosnas corporales no surten efecto espiritual.

1. El efecto no es superior a la causa. Los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego las limosnas corporales no surten efectos espirituales.

2. Dar lo corporal a cambio de lo espiritual, es vicio de simonía. Este vicio se ha de evitar por completo. Por tanto, no se han de hacer

[7] *Top.* 3 c.2 n.21 (Bk 118a10).
[8] *In Catilinar. Catil.* c.54.

limosnas para conseguir efectos espirituales.

3. Multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Si, pues, la limosna corporal causara efecto espiritual, se seguiría que la limosna mayor aprovecharía más espiritualmente; lo cual es contrario a lo que se lee en San Lucas acerca de la viuda que echó dos céntimos en el gazofilacio, la cual, en sentir del Señor, "dió más que todos". Así, pues, la limosna corporal no tiene espiritual efecto.

Por otra parte, se dice: "La limosna del varón conservará su gracia como la niña del ojo".

Respuesta. La limosna corporal puede triplemente considerarse. En primer lugar, substancialmente. De este modo, no obra más que efecto corporal, por cuanto llena las necesidades corporales de los prójimos.—Por parte de su causa, la limosna corporal se da por amor de Dios y del prójimo; en este sentido, da fruto espiritual: "Pierde el dinero por el pobre, pon tu tesoro en los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro".—Finalmente, de parte del efecto. También así recoge espiritual fruto: el prójimo socorrido con limosna corporal se mueve a rezar por el bienhechor. Por donde allí mismo se añade: "Echa limosna en el seno del pobre y ella orará por ti contra todo mal".

Soluciones. 1. Esa razón concluye tomando la limosna corporal substancialmente.

2. El que da limosna no intenta comprar lo espiritual por lo corporal, ya que sabe que lo espiritual aventaja infinitamente a las cosas corporales, sino busca merecer fruto espiritual con afecto de caridad.

emosynae ad consequendum spirituales effectus.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur elcemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior elcemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod legitur Lc. 21,2 sqq. de vidua mittonte duo aera minuta in gazophylacium, quae, secundum sententiam Domini, «plus omnibus misit». Non ergo elcemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 29,16: «Elecmosyna viri gratiam hominis quasi pupilam conservabit».

Respondeo dicendum quod elecmosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.—Alio modo potest considerari ex parte causae eius: inquantum scilicet aliquis elcemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem: secundum illud Eccli. 29,13-14: «Perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in praeceptis Altissimi, et proderit tibi magis quam aurum».—Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum: inquantum scilicet proximus, cui per corporalem elecmosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Undo et ibidem (v.15), subditur: «Conclude elcemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo».

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali elecmosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum quod ille qui dat elcemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus praeeminere: sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

3. La viuda, dando menos en cantidad, dió más en proporción, por lo cual se pone en ella mayor afecto de caridad, que es lo que da eficacia espiritual a la limosna.

ARTICULO 5

Utrum dare eleemosynam sit in praecepto [a]

Si es de precepto dar limosna

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

1. Consilia enim a praeceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium: secundum illud Dan. 4,24: «Consilium meum regi placeat peccata tua eleemosynis redime». Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

2. Praeterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in praecepto.

3. Praeterea, omne quod cadit sub praecepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale: quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter aestimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in praesenti vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

4. Praeterea, omnia praecepta reducuntur ad praecepta decalogi. Sed inter illa praecepta ni-

Dificultades. Parece que dar limosna no es de precepto.

1. Los consejos no son lo mismo que los preceptos. Dar limosna es de consejo. "Mi consejo agrade al rey: redime tus pecados con limosnas". Luego dar limosna no es de precepto.

2. A cada cual es lícito el uso y retención de su cosa. Reteniéndola, nadie hará limosna. Por tanto, es lícito no hacerla. Tampoco, pues, es de precepto.

3. Todo lo que cae bajo precepto en algún tiempo obliga a los transgresores bajo pecado mortal, porque los preceptos afirmativos obligan en tiempo determinado. Ahora bien, si dar limosna cayera bajo precepto, se podría señalar un tiempo en que el hombre pecaría mortalmente de no darla. No parece que sea así, pues siempre se puede pensar que probablemente será socorrido el pobre de otra manera; y que lo que se había de repartir en limosnas puede sernos necesario al presente o en el futuro. Parece, pues, que hacer limosna no es de precepto.

4. Todos los mandamientos se reducen a los del decálogo. Nada se encuentra entre ellos sobre la ero-

---

[a] Infra q.66 a.7; q.71 a.1; q.87 a.1 ad 4; q.118 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.*4; a.3 q.*2 ad 1; *Quodl.* 6 q.7 ad 12; 8 q.6 a.2.

gación de limosnas. Luego no son de precepto.

Por otra parte, a nadie se castiga con pena eterna por omisión de algo que no esté mandado en precepto. Algunos han sido castigados con ella por no hacer limosnas, como es de ver en San Mateo. Por consiguiente, dar limosna es de precepto.

Respuesta. Cayendo el amor del prójimo bajo precepto, por necesidad ha de caer también todo aquello sin lo cual no se conserva ese amor. Toca al amor del prójimo no ya sólo que le queramos el bien, sino aun que se lo obremos: "No amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y en verdad". Para desear y obrar bien con uno, se requiere que le socorramos en sus necesidades, lo cual se realiza con la donación de la limosna. Por tanto, tal erogación es de precepto.

Mas, como los preceptos versan sobre los actos de las virtudes, es necesario que el precepto de dar limosna esté conforme con lo que es esencial a toda virtud, es decir, con la recta razón. Y esto se ha de considerar por parte del que da la limosna y del que lo recibe. Por parte del dador, que lo que ha de ser erogado en la limosna le sea superfluo, conforme a aquello: "Dad limosna de lo que os sobre". Y llamo "superfluo" no sólo lo que lo es respecto de su persona, lo innecesario para el individuo, sino también en relación con los sometidos a su cuidado, a cuyo tenor se llama "necesario de la persona", por cuanto la "persona" incluye también su dignidad; ya que es menester que antes esté provisto él y los de sus desvelos, y después con lo sobrante subvenga a las necesidades de los demás. Lo mismo que la naturaleza, que primeramente toma para sí lo necesario de la nutrición, para sustentación del pro-

hil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

Sed contra, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Mt. 25,41 sqq. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur: secundum illud I Io. 3,18. «Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate». Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto.

Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit el superfluum: secundum illud Lc. 11,41: «Quod superest date eleemosynam». Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit: quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura el incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod «persona» dignitatem importat») et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur. Sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod

est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat: alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit[9]: «Pasce fame morientem. Si non pavoris, occidisti».

Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit[10]: «Si fateris ea tibi divinitus provenisse» (scilicet temporalia bona), «an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae bravils decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, pio cuerpo, y el resto lo gasta en la generación de otros.

De parte del que recibe se requiere que tenga necesidad; de otra suerte no hay razón para que se le dé limosna. Pero, como uno solo no puede remediar la necesidad de todos los que la sufren, no toda necesidad obliga bajo mandamiento, sino sólo aquella que le prive de sustentarse. En ese caso viene bien lo que dice San Ambrosio: "Da de comer al que muere de hambre; si no lo alimentas, lo mataste".

En consecuencia, dar limosna de lo superfluo es de precepto, lo mismo que darla al que está en necesidad extrema. Hacer otras limosnas es de consejo, igual que se dan consejos acerca de otro cualquier bien mejor.

Soluciones. 1. Daniel hablaba a un rey que no estaba sometido a la ley de Dios. De aquí que lo concerniente a mandamiento de la ley, que no profesaba, se lo había de proponer como un consejo. También se puede responder que hablaba de cuando dar limosna no es de precepto.

2. Los bienes temporales, que divinamente se confieren al hombre, son ciertamente de su propiedad; pero su uso no solamente debe ser suyo, sino también de aquellos que pueden sustentarse con lo superfluo de ellos. Por eso dice San Basilio: "Si confiesas que se te han dado divinamente (los bienes temporales), ¿es injusto Dios al distribuir desigualmente las cosas? ¿Por qué tú abundas, y aquél, en cambio, mendiga, sino para que tú consigas méritos con tu bondadosa dispensación y él sea decorado con el galardón de la paciencia? Es pan del hambriento el que amontonas, vestido del desnudo el que guardas en el

[9] *Sermones* serm.81, domin. 8 post Pentecosten, super Lc. 12,18 (cf. ML 17,613-614); GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.86 cn.21 *Pasce*.
[10] Homil.6 *In* Lc. 12,18; MG 31,275.

arca, calzado del descalzo el que se te apolilla y dinero del pobre el que tienes soterrado. Por lo cual, en tanto sufres vilipendio en cuanto no das lo que puedes". Lo mismo opina San Ambrosio.

3. En determinado momento se peca mortalmente si se omite dar limosna. Respecto al que la recibe, cuando muestra clara y evidente necesidad y de momento no hay otro que lo socorra. Por parte del que la da, cuando tiene de sobra y no le es necesario en su actual situación, y en lo que prudentemente puede prever. Pues no es menester que prevea todos los reveses futuros que le pueden sobrevenir; esto sería pensar en el mañana, prohibido por el Señor; antes debe reputar lo superfluo o necesario conforme a lo que ordinariamente y las más de las veces ocurre.

4. Toda subvención del prójimo se reduce al mandamiento de honrar padre y madre. Así lo interpreta el Apóstol al decir: "La piedad es útil para todo y tiene promesas para la vida presente y para la futura"; lo cual dice porque en dicho mandamiento se añade la promesa: "Para que vivas muchos años sobre la tierra"; pues en la piedad se sobrentiende toda donación de limosna.

indigentis argentum quod possidos inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres». Et hoc idem dicit Ambrosius, in «Decret.», dist. 47 [11].

Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset «de crastino cogitare», quod Dominus prohibet, Mt. 6,34. Sed debet diiudicare superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum. Sic enim et Apostolus interpretatur, I ad Tim. 4,8 dicens: «Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae»: quod dicit quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio, «ut sis longaevus super terram» [12]. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULO 6

Utrum aliquis debeat dare eleemosynam de necessario [a]

Si se debe dar limosna de lo necesario

Dificultades. Parece que no se debe dar limosna de lo necesario.

1. No menos se atiende el orden de la caridad en relación con el efecto del beneficio que en el afecto in-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario.

1. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem af-

[a] *Infra* q.117 a.1 ad 2; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª1.

[11] L.c. nt.8 et GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.47 cn.8 *Sicut ii.*

[12] *Ex.* 20,12; *Eph.* 6,2-3.

fectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis: quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

2. Praeterea, quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi est propriae substantiae dissipator: quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum, in IV «Ethic.» [13] Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Tim. 5,8: «Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior». Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curae quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 19,21: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus». Sed ille qui dat omnia quae habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere».—Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur: quia pro tali personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mor-

terior. Peca quien obra invirtiendo el orden de la caridad, puesto que el orden de la caridad está preceptuado. Ahora bien, en orden de caridad más se debe amar uno que al prójimo. Parece, pues, que peca si, quitándose de lo necesario, lo da a otro.

2. El que distribuye lo que le es necesario es derrochador de su propio patrimonio, lo cual es cosa de pródigos, como se lee en el Filósofo. No se ha de hacer ninguna acción viciosa. Luego no hay que dar limosna con lo necesario.

3. El Apóstol dice: "El que no cuida de los suyos, sobre todo de sus allegados, reniega de la fe y es peor que infiel". Quien da de lo que le es necesario a *él* o a los suyos parece preterir el cuidado que debe tener de sí y de los suyos. Por tanto, parece que todo el que da limosna de lo necesario peca gravemente.

Por otra parte, dice el Señor: "Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que posees y dalo a los pobres". El que da todo lo que tiene a los pobres, no sólo da lo superfluo, sino aun lo necesario. Puede, pues, el hombre dar limosna de lo necesario.

Respuesta. Hay un doble necesario. Uno, sin el cual no puede existir una cosa. Con ese necesario no se debe hacer limosna; por ejemplo: el que está en artículo de necesidad, teniendo sólo de qué sustentarse y sus hijos y demás que le tocan algo. Dar limosna de este necesario, es quitar la vida a sí y a sus hijos.—Esto digo, a no ser que acaso sucediera que se lo quitara para darlo a un gran personaje que sostenga la Iglesia o la república, pues por liberación de tal persona se expondría laudablemente a sí y a los suyos al peligro de muerte, ya que el

[13] C.1 n.30 (Bk 1121a17): S.Th., lect.4.

bien común ha de ser preferido al propio.

Se llama necesario, de otra manera, aquello sin lo cual no se puede pasar convenientemente la vida, según condición y estado de la propia persona y de las demás cuyo cuidado le incumbe. El término de ese necesario no se funda en algo indivisible; antes bien, se le puede añadir mucho, y aun así no pasar el límite de lo necesario, y se le puede restar mucho y quedar bastante para desenvolver la vida de un modo congruente al propio estado. Hacer limosna con eso es bueno, pero no cae bajo precepto, sino es de consejo. Sin embargo, sería desarreglo si tanto se privara uno de sus peculiares bienes para darlo a los demás que no pudiera pasar congruentemente la vida con el remanente, conforme a su estado y a las dificultades que ocurran, pues nadie debe vivir indecorosamente.

Con todo, en esto hay que exceptuar tres cosas. La primera, cuando se cambia de estado, ingresando en religión. Entonces, al darlo todo por Cristo, se acaba obra de perfección, tomando estado diferente.—Segunda, cuando lo que se quita es necesario al decoro de vida, pero puede fácilmente resarcirse, y no se siguen inconvenientes graves.—Tercera, en la necesidad extrema de persona privada o en necesidad grande de la república. En estos casos laudablemente se abandona lo tocante al estado decoroso para socorrer necesidad mayor.

Soluciones. Con esto se da fácil respuesta a las objeciones.

tis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra talo necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium tstatum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum: et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia: nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo.—Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens.—Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICULO 7

Utrum possit fieri eleemosyna de iniuste acquisitis [a]

Si puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis.

1. Dicitur enim Lc. 16,9: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis». «Mammona» autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquo acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Praeterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur: unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. 23,18: «Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui». Similiter, etiam turpiter acquiritur quod adquiritur per alea: quia, ut Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [14], «tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare». Turpissime etiam adquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui Sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malo acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Praeterea, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienae quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat: ut patet per Ambrosium, qui dicit (l.c. nt.8): «Pasce fame morientem: quoniam si non paveris, occidisti». Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [15]: «De iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos

Dificultades. Parece que puede hacerse limosna con lo ilícitamente adquirido.

1. En San Lucas se lee: "Con las riquezas injustas haceos amigos". "Mammona" significa riquezas. Por tanto, puede hacerse uno amigos espirituales dando limosnas de las riquezas inicuamente adquiridas.

2. Todo torpe lucro parece ser adquirido ilícitamente. Torpe lucro es lo ganado con la prostitución; por eso con él no se podía ofrecer a Dios oblación o sacrificio: "No ofrecerás la merced del prostíbulo en la casa de tu Dios". Asimismo es adquirido torpemente lo ganado con los dados, porque el Filósofo dice que "los tales se lucran a costa de sus amigos, a quienes se debe dar". También torpísimamente se adquiere por simonía, con la cual se injuria al Espíritu Santo, y, sin embargo, se puede hacer limosna con eso. En consecuencia, se puede dar limosna con lo mal adquirido.

3. Han de ser más evitados los males mayores que los menores. Menor pecado es retener la cosa ajena que el homicidio, en que se incurre de no socorrer en extrema necesidad, como afirma San Ambrosio: "Da de comer al que va a desfallecer, porque, si no lo alimentas, lo mataste". Luego puede uno hacer limosna en determinados casos con lo mal adquirido.

Por otra parte, dice San Agustín: "Haced limosnas con lo ganado en trabajo justo. Y no penséis corromper a Cristo juez para que desoiga

---

[a] Supra q.31 a.3 ad 3; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.4 q.ª1.3; *Quodl.* 12 q.18 a.3.

[14] C.1 n.43 (BK 1122a10): S.TH., lect.5.

[15] *Serm. ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

a los pobres, a quienes despojasteis. No queráis dar limosna de lo agenciado con préstamos y usura; hablo a los fieles, a quienes distribuimos el cuerpo de Cristo".

Respuesta. Una cosa puede ser adquirida ilícitamente de tres modos. Primero, cuando lo ilícitamente adquirido es de aquel de quien se ha adquirido, no pudiéndolo retener el que lo ha adquirido: como sucede en la rapiña, el hurto y la usura. No se puede hacer limosna con eso, pues hay obligación de restituir.

De un segundo modo es algo ilícitamente adquirido, porque quien lo adquirió no lo puede retener ciertamente, aunque no lo deba a aquel de quien lo adquirió, ya que lo recibió contra justicia, del que se lo dió también contra justicia. Es lo que acaece en la simonía, en la cual el donante y el aceptador obran contra justicia de la ley divina; de donde no debe restituirse a quien lo dió, sino se debe repartir en limosnas. La misma razón corre, por casos parecidos, en los que la donación y la aceptación van contra la justicia.

De tercer modo se adquiere ilícitamente, no porque la aceptación sea ilícita, sino aquello por lo cual lo adquiere; v. gr.: lo que la mujer adquiere por concubinato. A esto se llama con propiedad torpe lucro, pues obra torpemente y contra la ley de Dios la mujer que ejerce la prostitución; mas, por aceptar algo, ni obra injustamente ni contra la ley. Por tanto, lo así ilícitamente adquirido puede retenerlo y dar de ello limosna.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "Entendiendo mal algunos esas palabras del Señor, roban lo ajeno y lo dan a los pobres, creyendo hacer lo que está mandado. Esta interpretación ha de corregirse, pues todas las riquezas se llaman inicuas porque no son riquezas más que para los inicuos que ponen en ellas su esperanza". O como interpreta San Ambro-

audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de faenore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus».

Respondeo dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicito ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit: sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.

Allo vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit: sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinae agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem.

Tertio modo est aliquid illicito acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum: sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur «turpe lucrum». Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei: sed in eo quod accipit, non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» (l.c.), illud verbum Domini «quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est». Sed «omnes divitiae iniquitatis dicuntur», ut dicit in libro «De Quaestionibus

Evangelii» [16], «quia non sunt divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt».—Vel, secundum Ambrosium [17], «iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus».—Vel quia «in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniusto usurpavit aliena, quamvis tu nescias»; ut Basilius dicit [18].—Vel omnes divitiae dicuntur «iniquitatis», idest «inaequalitatis», quia non aequaliter sunt omnibus distributae, uno egente et alio superabundante.

Ad secundum dicendum quod do acquisito per meretricium iam (in o) dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam.—Do eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere.—Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino: scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem: et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter talo lucrum [19]. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest: ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevalcat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia illo qui amisit non est dignus recipesio: "Llamó riquezas injustas porque, con sus atractivos varios, son tentados nuestros ánimos".—O también, según comenta San Basilio, porque "entre los múltiples antecesores a quienes sucedes en el patrimonio habrá alguno que usurpó injustamente lo ajeno, aunque tú no lo sepas".—O, por último se llaman riquezas "injustas", o sea, "de desigualdad", porque no han sido distribuídas a todos por igual, estando uno necesitado y otro rico.

2. Ya se ha dicho cómo se puede hacer limosna con lo adquirido en prostitución. Pero no se hace con ello sacrificio u oblación al altar por el escándalo y por reverencia a lo sagrado.—También se puede dar limosna de lo adquirido por simonía, porque no es debido a quien lo dió, antes merece perderlo.—Sobre lo adquirido con los dados, parece ser ilícito por derecho divino lucrarse con los bienes de quienes no pueden administrarlos, cuales son los menores, furiosos y parecidos, y que uno atralga a otro al juego por codicia de ganancia, y que fraudulentamente gane a su costa. En esos casos hay obligación de restituir, y así no se puede hacer limosna con ello. Parece también ser ilícito por el derecho positivo civil, que totalmente prohibe el lucro. Pero como el derecho civil no obliga a todos, sino a solos aquellos sometidos a las leyes, y además puede ser abrogado por desuso, los obligados a tales leyes lo están generalmente a restituir, a no ser que prevalezca costumbre contraria o también que el ganancioso sea el inducido al juego, en cuyo caso no hay obligación de restituir, puesto que el que perdió no es digno de volverlo a recibir. Tampoco puede él lícitamente retenerlo, estando en vigor

[16] L.2 q.34: ML 35,1349.
[17] *In Lc.* l.7 super 16,9: ML 15,1854.
[18] Cf. THOMAS, *Cat. aurea*, in Lc. 16,9 § 2.
[19] *Codex* l.3 tit.43, *De aleatoribus et alearum lusu.*

el derecho positivo, por lo cual debe con ello hacer limosna en ese caso.

3. En caso de extrema necesidad, todas las cosas son comunes. De ahí que le sea permitido a quien padece tal necesidad tomar lo ajeno para su sustentación si no encuentra quien quiera dárselo. Y, por lo mismo, el depositario de cosa ajena puede con ella dar limosna, y aun robarla si no puede de otra manera socorrer al que sufre indigencia. Con todo, si puede llevarse a cabo sin peligro, debe auxiliar la extrema necesidad del paciente con la anuencia voluntaria del dueño.

re; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare: quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULO 8

Utrum ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere [a]

Si puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro

Dificultades. Parece que puede dar limosna quien está bajo la potestad de otro.

1. Los religiosos están bajo la potestad de sus prelados, a quienes han prometido obediencia. Si no les estuviera permitido hacer limosna, reportarían daño del estado religioso, porque, como dice San Ambrosio, "la suma de la religión cristiana consiste en la piedad", la cual se hace sobremanera recomendable por la erogación de limosnas. Luego los que están en potestad de otro pueden dar limosna.

2. La esposa está "bajo la potestad del esposo", como se lee en la Escritura. Puede hacer limosnas, puesto que constituye sociedad con el marido; por lo cual se dice de la bienaventurada Lucía que, sin saberlo su esposo, hacía limosnas. Por tanto, el constituído bajo la potestad

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere.

1. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis: quia sicut Ambrosius dicit [20], «summa christianae religionis in pietate consistit», quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

2. Praeterea, uxor est «sub potestate viri», ut dicitur Gen. 3,16. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impe-

---

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.5; *Quodl.* 3 q.6 a.1.

[20] AMBROSIASTER, *In I Tim.* 4,8: ML 17,500.

ditur quin possit eleemosynas facere.

3. Praeterea, naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes: unde Apostolus, ad Eph. 6,1, dicit: «Filii, obedite parentibus vestris in Domino». Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare: quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haerodes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

4. Praeterea, servi sunt sub potestate dominorum: secundum illud ad Tit. 2,9: «Servos dominis suis subditos esse». Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere: quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas facere.

Sed contra est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom». (l.c. nt.14). Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet: hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, disponat non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. — Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non

de otro no tiene impedimento en la dispensación de limosnas.

3. Es natural la sujeción de los hijos a los padres; por eso el Apóstol dice: "Hijos, obedeced a vuestros padres". Parece que los hijos pueden hacer limosnas con las cosas de los padres, puesto que de alguna manera son de ellos por ser herederos. Y así, pudiendo usarlas para sus necesidades corporales, es claro que mucho más pueden tomarlas dando limosnas para remedio de sus almas. En consecuencia, quienes están en potestad ajena pueden hacer limosnas.

4. Los siervos están bajo la potestad de sus señores: "Los siervos estén sometidos a sus dueños". Les es permitido hacer algo para utilidad de sus señores, lo cual hacen, sobre todo, dando limosnas por ellos. Por consiguiente, quienes están bajo potestad pueden hacer limosnas.

Por otra parte, no ha de darse limosna con lo ajeno sino de lo ganado con trabajos justos, como dice San Agustín. Si los sometidos dieran limosna, había de ser con lo ajeno. De aquí que los tales no puedan hacer limosnas.

Respuesta. El constituído en potestad ajena, en cuanto tal, debe regularse por la potestad del superior; pues el orden natural es que los inferiores sean regidos por los superiores. Por donde es menester que el inferior administre aquello en que está sometido al superior de la manera permitida por él: así, pues, el constituído en potestad ajena no debe hacer limosna con las cosas en que está sujeto al superior, de no estar comisionado por él.—Pero, si posee algo fuera de la potestad del superior, en esto ya no está bajo su potestad,

y, siendo dueño por propio derecho, puede con ello hacer limosna.

Soluciones. 1. Si el monje tiene dispensa de su prelado, puede dar limosna de las cosas del monasterio, a cuanto se extienda. Si no la tiene, al no poseer nada propio, no puede hacer limosnas sin licencia del abad, expresa o probablemente presunta, excepto el caso de necesidad extrema, en que le sería permitido hasta robar para dar limosna. Y no por eso es de peor condición, porque, como está escrito, "bueno es repartir con dispensa las facultades entre los pobres, pero es mucho mejor, determinándose a seguir al Señor, darlo todo de una vez, y, libre de cuidados, ser pobre con Cristo".

2. Si la mujer posee otras cosas, además de la dote destinada a hacer frente a las cargas del matrimonio, provenientes de propia ganancia o de cualquier otro modo lícito, puede dar limosnas, aun sin consentimiento del marido, aunque con moderación, no sea que por ser abundantes empobrezca al esposo. De otra suerte, no debe hacer limosnas sin su consentimiento, expreso o presunto, fuera del caso de extrema necesidad, como queda dicho del monje. Y aunque la esposa se iguale al esposo en el acto matrimonial, con todo, en lo tocante al gobierno de la casa, "el marido es cabeza de la mujer", según el Apóstol.—En cuanto a la bienaventurada Lucía, tenía prometido, no esposo; por lo cual podía dar limosna con el consentimiento de su madre.

3. Lo que es de los hijos de familia es también del padre; de aquí que no puedan hacer limosnas, a no ser muy cortas, con las cuales se puede presumir que agraden al padre, y de no tener comisionada por

est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter praesumpta: nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia sicut dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [21], **«bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo».**

Ad secundum dicendum quod si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri: moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (ad 1). Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent «vir caput est mulieris», secundum Apostolum, I ad Cor. 11,3.—Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt filifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat): nisi forte alicuius rei esset sibi a pa-

[21] GENNADIUS c.71: ML 58,997.

tro dispensatio commissa.—Et idem dicendum de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

él la dispensación de alguna cosa.—Lo mismo hay que decir de los siervos.

4. Con esto se soluciona la cuarta.

ARTICULO 9

Utrum sit magis propinquioribus eleemosyna facienda [a]

Si hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda.

1. Dicitur enim Eccli. 12,4.6: «Da misericordi, et ne susceipias peccatorem: benefac humili, et non des impio». Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

2. Praeterea, eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae: secundum illud Mt. 6,18: «Et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi». Sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis quae sanctis eroganturr: secundum illud Lc. 16,9: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula»; quod exponens Augustinus, in libro «De verb. Dom.» [22], dicit: «Qui sunt qui habebunt aeterna habitacula nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentiae serviunt?» Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus quam propinquioribus.

3. Praeterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis faciendа eleemosyna personae magis coniunctae.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 5,8: «Si quis suo-

Dificultades. Parece que no hay que dar con preferencia la limosna a los más allegados.

1. Se lee en la Escritura: "Da al misericordioso y no recibas al pecador; haz bien al humilde y no des al impío". A veces nuestros parientes son pecadores e impíos. Luego no hay que dar a ellos preferentemente limosna.

2. Hay que hacer las limosnas por retribución de merced eterna: "Y tu Padre, que te ve en lo secreto, te recompensará". La retribución eterna se alcanza, sobre todo, con las limosnas que se dan a los santos, por aquello: "Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los tabernáculos eternos". Lo cual así expone San Agustín: "¿Quiénes poseerán los eternos tabernáculos sino los santos de Dios? ¿Y quiénes son los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos eternos sino los que socorren su indigencia?" Por tanto, antes hay que dar limosnas a los más santos que a los más allegados.

3. El hombre es el más allegado a sí mismo. Pero no puede hacerse a sí mismo limosna. Por consiguiente, parece que no se haya de hacer a la persona más unida.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Quien no cuida de los suyos, sobre

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.6 q.ª3; *In Mt.* 25; *In Rom.* 12 lect.2.
[22] *Serm. ad popul.* 113 c.1: ML 38,648.

todo de sus parientes, reniega de la fe y es peor que infiel".

Respuesta. Dice San Agustín que a los que están más unidos a nosotros por cierta suerte nos toca proveerles más. Con todo, ha de andar en ello cierto tino de discreción, según las diferencias de unión, santidad y utilidad. Que antes hay que hacer limosna al más santo si arrastra mayor indigencia y al más útil al bien común que a la persona más allegada, sobre todo si no lo es mucho, cuyo especial cuidado no nos urge, y si no está en gran necesidad.

Soluciones. 1. El pecador no ha de ser socorrido por serlo, o sea, para favorecérsele en el pecado; sino por ser hombre, para sustentar su naturaleza.

2. La obra de la limosna vale para el galardón de retribución eterna de dos maneras. Primera, por su raíz de caridad. En este sentido, la limosna es meritoria, por cuanto en ella se observa el orden de la caridad, según el cual a los más allegados debemos proveer más en igualdad de circunstancias. De aquí que diga San Ambrosio: "Es liberalidad laudable con la que no desprecias a tus allegados en la sangre si los ves necesitados. Pues es mejor que tú socorras a los tuyos, a quienes ruboriza pedir a otros remedio".—En segundo lugar, por el mérito de aquel a quien se da, el cual ora por el que le dió limosna. En este sentido habla allí San Agustín.

3. Siendo la limosna obra de misericordia y ésta no la ejerce uno propiamente consigo mismo, sino por cierta comparación, como susodicho queda; así también, hablando con propiedad, nadie se da limosna a sí mismo, a no ser en nombre de otro:

rum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [23], illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum inquantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur: sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I «De offic.» [24]: «Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas: melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere».—Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum quod, cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est (q.30 a.1 ad 2), ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte

[23] C.28: ML 34,30.
[24] C.30: ML 16,72.

ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

como cuando el distribuidor de ellas se pone en lista y puede recibirla él mismo, si la necesita, por el mismo motivo que la reparte a los demás.

ARTICULO 10

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda [a]

Si las limosnas han de ser abundantes

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda.

1. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari «ut ditiores inde fieri velint»; sicut Ambrosius dicit, in I «De offic.» (l.c.). Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Praeterea, Ambrosius dicit ibidem: «Non debent simul effundi opes, sed dispensari». Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Praeterea, II ad Cor. 8,13 dicit Apostolus: «Non ut aliis sit remissio», idest ut alii de nostris otiose vivant; «vobis autem sit tribulatio», idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4,9: «Si multum tibi fuerit, abundanter tribue».

Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare: unde et Dominus, Lc. 21,3.4, laudavit viduam, quae «ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit»: —Observatis tamen his quae supra (a.6) dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis.

Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupli-

Dificultades. Parece que las limosnas no han de ser abundantes.

1. La limosna ha de darse, sobre todo, a los más unidos. Pero no se les debe dar de tal manera "que por eso se hagan ricos", como dice San Ambrosio. Luego a nadie se debe dar con abundancia.

2. San Ambrosio dice allí mismo: "No se deben derrochar de una vez las riquezas, sino administrarlas". La abundancia en las limosnas raya en el derroche. Por tanto, la limosna no debe ser abundante.

3. Dice el Apóstol: "No se trata de que para otros haya desahogo (que otros vivan ociosamente de lo vuestro) y para vosotros estrechez". Lo cual sucedería si se diera dispendiosamente la limosna. En consecuencia, no ha de hacerse así.

Por otra parte, se lee en Tobías: "Si tuvieres mucho, da con abundancia".

Respuesta. La abundancia de la limosna puede considerarse por parte de quien la da y por parte de quien la recibe. Por parte del dador, cuando uno da algo que es mucho en proporción con las propias facultades. Así es laudable dar con abundancia; por eso el Señor alabó a la viuda, la cual "echó, de su indigencia, todo lo que tenía para el sustento"; teniendo, sin embargo, en cuenta lo que arriba queda dicho sobre dar limosna de lo necesario.

Por parte de aquel a quien se da, es de dos maneras abundante la li-

[a] Infra q.117 a.1 ad 2; *In II Cor.* 8 lect.1.

mosna. Primeramente, que cubra con suficiencia su necesidad, y entonces es cosa laudable hacer limosna.—En segundo lugar, que sobreabunde superfluamente, y esto no es laudable; mejor es dar a más indigentes. Por eso dice el Apóstol: "Si distribuyere en dar de comer a los pobres", que comenta así la Glosa: "Con esto se enseña la precaución en la limosna, de suerte que se dé no a uno, sino a varios, para que aproveche a muchos".

Soluciones. 1. Esa razón concluye de una abundancia que sobrexceda la necesidad de quien recibe la limosna.

2. Esa autoridad habla de la abundancia de la limosna por parte del dador.—Mas se ha de entender que Dios no quiere se derrochen de una vez las riquezas, excepto en el cambio de estado. De ahí que allí mismo se lea: "Exceptuando a Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con todo lo que tuvo, para no tener cuidados de casa".

3. La autoridad aducida en lo que dice: "No se trata de que para otros haya desahogo", habla de la abundancia de la limosna que sobrepasa la indigencia del que recibe, a quien no hay que darla de manera que enriquezca, sino que con ella se sustente. En lo cual se ha de tener discreción, por las diversas condiciones de los hombres, de los cuales unos, tratados más delicadamente, han menester más finos manjares y vestidos. Por donde San Ambrosio dice: "Se ha de considerar, al dar, la edad y la endeblez, y no pocas veces aun la vergüenza muestra noble nacimiento, o cuando uno pasó de rico a indigente sin su culpa".—En cuanto a lo que añade: "Y para vosotros estrechez", habla de la abundancia por parte del dador, que interpreta la Glosa: "No dice eso porque no sea mejor dar (dar con abundancia), sino por temor de los débiles, a quienes amonesta dar de suerte que no caigan en la pobreza".

citer. Uno modo, quod supplcat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter elecmosynam tribuere.—Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et Apostolus dicit, I ad Cor. 13,3: «Si distribuero in cibos pauperum»; ubi Glossa dicit: «Per hoc cautela elecmosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit.»

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit do abundantia superexcedente necessitatem recipientis elecmosynam.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur do abundantia elecmosynae ex parte dantis.—Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem: «Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur».

Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, «Non ut alii sit remissio» vel refrigerium, loquitur do abundantia elecmosynae quae superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda elecmosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro «De offic.» (l.c.): «Consideranda est in largiendo aetas atque debilitas. Nonnumquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo».—Quantum vero ad id quod subditur, «vobis autem tribulatio», loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, «non hoc ideo dicit quin melius esset», scilicet abundanter dare. «Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur».

CUESTION 33

(In octo articulos divisa)

De correctione fraterna

De la corrección fraterna

Deinde considerandum est de correctione fraterna (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Secundo: utrum sit sub praecepto.

Tertio: utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis.

Quarto: utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere.

Quinto: utrum peccator possit corrigere.

Sexto: utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior.

Septimo: utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem.

Octavo: utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

Ahora se ha de tratar de la corrección fraterna. Acerca de la cual se ponen ocho artículos:

Primero: si la corrección fraterna es acto de caridad.

Segundo: si cae bajo precepto.

Tercero: si este precepto se extiende a todos o a solos los prelados.

Cuarto: si los súbditos están obligados por este precepto a corregir a los prelados.

Quinto: si el pecador puede corregir.

Sexto: si debe ser corregido el que se vuelve peor con la corrección.

Séptimo: si la corrección secreta debe preceder a la denuncia.

Octavo: si la presentación de testigos debe preceder a la denuncia.

ARTICULO 1

Utrum fraterna correctio sit actus caritatis [a]

Si la corrección fraterna es acto de caridad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis.

1. Dicit enim Glossa (ordin.) Mt. 18, super illud 15, «Si peccaverit in te frater tuus», quod frater est arguendus «ex zelo iustitiae». Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiae.

Dificultades. Parece que la corrección fraterna no es acto de caridad.

1. Interpretando la Glosa las palabras: "Si pecare contra ti tu hermano", dice que el hermano ha de ser acusado "por celo de la justicia". La justicia es virtud distinta de la caridad. Luego la corrección fraterna no es acto de caridad, sino de justicia.

---

[a] Supra q.32 a.2 ad 3; infra a.3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.1 ad 6.

2. Se hace la corrección fraterna con amonestación oculta. La amonestación es como un consejo, el cual pertenece a la prudencia, pues dice el Filósofo que "el prudente es buen consejero". Por tanto, la corrección fraterna no es acto de caridad, sino de prudencia.

3. Los actos contrarios no son de la misma virtud. Soportar al que peca es acto de caridad, por aquello: "Sobrellevad mutuamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo", la cual es ley de caridad. En consecuencia, parece que corregir al hermano que peca, lo contrario a soportarlo, no es acto de caridad.

Por otra parte, corregir al que yerra es limosna espiritual. Hemos visto que la limosna es acto de caridad. La corrección fraterna es, pues, acto de caridad.

Respuesta. La corrección del que yerra es remedio que se aplica contra el pecado de uno. El pecado de una persona se puede considerar doblemente: en primer lugar, en cuanto que es nocivo para el delincuente, y en segundo lugar, en cuanto que cede en detrimento de los demás perjudicados con su pecado, o escándalo; y también en cuanto es en daño del bien común, cuya justicia es quebrantada por el pecado del hombre. Doble es, pues, la corrección del delincuente. Una, con que se aplica el remedio al pecado, en cuanto que es mal del mismo pecador. Esta es propiamente la corrección fraternal, la cual se ordena a la enmienda del delincuente. Y, pues, por la misma razón se remueve el mal y se procura el bien de alguien, y toca a la caridad procurar el bien del hermano, por la cual deseamos y obramos el bien para el amigo, de aquí que sea también la corrección fraterna acto de caridad, porque por ella ahuyentamos el mal del herma-

2. **Praeterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim est «esse bene consiliativum», ut dicitur in VI «Ethic.»** [1] **Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiae.**

3. **Praeterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis: secundum illud ad Gal. 6,2: «Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi», quae est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.**

Sed contra, corripere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est (q.32 a.1). Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest: uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis: et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius re-

[1] C.6 n.1 (Bk 1140a25); c.7 n.6 (Bk 1141b8); c.9 n.7 (Bk 1142b31): S.Th., lect.5.6.8.

motio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti: quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas.—Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

no, el pecado, cuya remoción pertenece más aún a la caridad que la de un daño exterior y que la del mismo perjuicio corporal, por cuanto su contrario, el bien de la virtud, es más afín a la caridad que el bien corporal o el de las cosas exteriores. Por donde la caridad fraterna es acto de caridad con más razón que la cura de enfermedad corporal o la subversión que remedia la indigencia externa.—La otra corrección es aquella que se hace para remediar el pecado del delincuente, en cuanto que es mal de otros, y principalmente en perjuicio del bien común. Esta corrección es acto de justicia, a quien concierne conservar la equidad de unos para con otros.

Ad primum ergo dicendum quod glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus iustitiae.—Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur (q.58 a.5), prout etiam «omne peccatum est iniquitas», ut dicitur I Io. 3,4, quasi contra iustitiam existens.

Ad secundum dicendum quod sicut Philosophus dicit, in VI «Ethic.» [2], «prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem», de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiae vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quae fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fratris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiae vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

Soluciones. 1. Esa Glosa habla de la segunda corrección, que es acto de la justicia; o, si habla también de la primera, se toma entonces la justicia en cuanto es virtud universal, como adelante se verá, en relación con que "todo pecado es iniquidad", en sentencia de San Juan, ya que atenta contra toda justicia.

2. El Filósofo dice: La prudencia pone rectitud en lo atañente al fin, sobre lo cual versa el consejo y la elección. Sin embargo, si hacemos algo rectamente con prudencia en relación con el fin de alguna virtud moral, como el de la templanza o el de la fortaleza, tal acto es principalmente de aquella virtud a cuyo fin se ordena. Y, pues la amonestación hecha en la corrección fraterna tiende a remover el pecado del hermano, lo cual toca a la caridad, es evidente que ese aviso es principalmente acto de la caridad, como imperándolo, y secundariamente de la prudencia, como de ejecutora y dirigente.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem in-

3. La corrección fraterna no se opone a sufrir a los flacos; antes bien se sigue de ella, porque en tanto uno aguanta al pecador en cuan-

[2] C.12 n.6 (Bk 1144a8); S.Th., lect.10.

to que no se le molesta y se guarda con él benevolencia, con lo cual sucede que anda solícito en enmendarlo.

quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ARTICULO 2

Utrum correctio fraterna sit in praecepto [a]

Si la corrección fraterna está preceptuada

Dificultades. Parece que la corrección fraterna no está preceptuada.

1. Nada imposible cae bajo precepto, en conformidad con San Jerónimo: "Maldito quien dice que Dios ha mandado algo imposible". En la Escritura se dice: "Considera las obras de Dios: nadie puede corregir a quien El despreció". Luego la corrección fraterna no está preceptuada.

2. Todos los mandamientos de la ley divina se reducen a los del decálogo. La corrección fraterna no entra en ningún precepto del decálogo. Por tanto, no está mandada.

3. La omisión de divino mandamiento es pecado mortal, lo cual no se da en los santos varones. La omisión de la corrección fraterna se encuentra en ellos y en los espirituales, pues dice San Agustín que "no sólo los inferiores, sino también los que están en grado eminente de vida se guardan de la reprensión de los demás por ciertas ligaduras de codicia, no por deber de caridad". La corrección fraterna, en consecuencia, no es de precepto.

4. Lo que cae en precepto reviste formalidad de deuda. Ahora bien, si la corrección fraterna cayera en precepto, tendríamos para con los hermanos la deuda de corregirlos cuando pecan. Sin embargo, quien tiene deuda material de dinero, por ejemplo, con otro, no debe quedarse con-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto.

1. Nihil enim quod est impossibile cadit sub praecepto: secundum illud Hieronymi [2]: «Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse». Sed Eccle. 7,14 dicitur: «Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

2. Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea, omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris: dicit enim Augustinus, I «De civ. Dei.» [3], quod «non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis». Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

4. Praeterea, illud quod est in praecepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet

---

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1; *De virtut.* q.3 a.1.

[2] Pelagius, ep. *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32; *Libellus fidei ad Innoc.*: ML 45,1718

[3] C.9: ML 41,22.

cum quaerere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconveniens: tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

tento con mostrársele acreedor, sino debe buscarlo y pagarle la deuda. Según esto, sería menester que el hombre anduviera buscando a los faltos de corrección, en cuyo remedio no bastaría uno solo por la muchedumbre de los pecadores, y también porque sería menester que los religiosos salieran del convento para corregir a los hombres, lo cual es descaminado. La corrección fraterna, pues, no está preceptuada.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verb. Dom.» [5]: «Si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit». Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si descuidares corregir, te vuelves peor que el que pecó". Lo cual no sucedería de no omitirse con esta negligencia un precepto. Está, pues, mandada la corrección fraterna.

Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco: quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II «Ethic.» [6] Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus: ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum.

Respuesta. La corrección fraterna cae bajo precepto. Pero hay que tener presente que, así como los preceptos negativos de la ley prohiben acciones pecaminosas, así también los afirmativos inculcan las virtuosas. Las acciones pecaminosas son malas en sí mismas y de ninguna manera se deben hacer, ni en tiempo alguno ni en ningún lugar, porque de suyo van unidas a fin malo, como se lee en el Filósofo; por eso los mandamientos negativos obligan siempre y para siempre. Pero las acciones virtuosas no deben obrarse de cualquier manera, sino guardadas las debidas circunstancias requeridas para que lo sean, a saber, que se hagan en donde, cuando y del modo como se debe. Y, pues la disposición de los medios se hace en conformidad con la condición del fin, a lo que en estas circunstancias principalmente hay que atender es a la razón de fin, que es el objeto de la virtud. Porque, si se da la omisión de alguna circunstancia que anule el bien de la virtud, se contraría el precepto; pero si el defecto no vicia del todo la virtud, aunque no se alcance su bien total, no se falta al

[5] *Serm. ad popul.* 82 c.4: ML. 38,508.
[6] C.6 n.18 (BK 1107a12): S.Th., lect.7

precepto. Por donde el Filósofo dice que con apartarse un poco del justo medio no se atenta contra la virtud; mas, si es mucho, desaparece la razón de acto virtuoso. La corrección fraterna se ordena a la enmienda del hermano; por tanto, cae bajo precepto en la medida que es necesaria a este fin, pero no hasta el punto que haya que corregir en cualquier lugar y tiempo al hermano delincuente.

Soluciones. 1. En todos los bienes hacederos, la acción del hombre no es eficaz de no asistirle el auxilio divino, y, sin embargo, el hombre debe hacer lo que está en su mano. De ahí que San Agustín diga: "Ignorando quién se cuenta en el número de los predestinados y quién no, de tal manera nos debe afectar el afecto de la caridad, que deseemos que se salven todos". Por eso debemos cumplir con todos la obligación de la corrección fraterna, y supuesta la esperanza del divino auxilio.

2. Arriba queda dicho que todos los mandamientos encaminados a dispensar un beneficio al prójimo se encierran en el de honrar padre y madre.

3. La corrección fraterna se puede omitir de tres maneras. Una, meritoriamente, cuando por caridad la omitimos. A este tenor dice San Agustín: "Si uno deja de reprender y corregir a los que obran mal porque espera ocasión más oportuna, o porque recela que pueden empeorar con ello, o porque no impidan a los flacos, necesitados de doctrina sana, con que vivan ajustadamente y los persigan, o separen de la fe, no parece que todo esto es ocasión de codicia, sino consejo de caridad".—De otro modo se omite la corrección fraterna, pecando mortalmente, esto es: cuando, como allí mismo dice, "se teme la crítica del vulgo y

Unde et Philosophus dicit, in II «Ethic.» [7], quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem: sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem: non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum: et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in libro «De corr. et grat.» [8]: «Nescientes quis pertinent ad praedestinatorum numerum et quis non pertinent, sic afficl debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri». Et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.32 a.6 ad 4) dictum est, omnia praecepta quae pertinent ad impondendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie: quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I «De civ. Dei» (l.c. nt.4): «Si propterea quisque obiurgandis et corripiendis malo agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant aliqs infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis».—Alio modo praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali: quando scilicet «formidatur», ut ibi dici-

[7] C.7: 1108b18; S.Th., lect.11.
[8] C.15: ML 44,941.

tur, «iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio»; dum tamen haec ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit.—Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale: quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatae et certae personae, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut illo qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet eum quaerere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quae non debentur certae personae sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt: hoc enim «quasi pro quadam sorte» habendum est, ut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [9] Et propter hoc dicit, in libro «De verb. Dom.» [10], quod «admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas». Alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum: contra id quod dicitur Prov. 24,15: «Ne quaeras impietatem in domo iusti, et non

el *tormento* de la carne o de la muerte", si de tal manera absorben el ánimo que se anteponen a la caridad fraterna. Y esto parece acaecer cuando se presume con probabilidad que se puede apartar del pecado al delincuente, y, en cambio, por temor o por codicia se pasa por alto.—De tercer modo, esa omisión es pecado venial cuando el temor o la codicia vuelven tardos al hombre en corregir los delitos del hermano, mas no de suerte que, si le constara poder sacarlo del pecado, lo omitiría a causa del temor o de la codicia, pospuestos en su ánimo a la caridad fraterna. De esta manera, los santos varones son a veces negligentes en corregir a los que yerran.

4. Lo que se debe a cierta y determinada persona, tanto si es bien corporal como espiritual, es menester que se lo devolvamos, no esperando a que se presente ocasión, sino poniendo la solicitud debida en buscarlo. De donde, así como el que debe dinero al acreedor debe buscarlo y pagarle a su tiempo, así también el que tiene espiritualmente cuidado de alguno debe buscarlo para corregirlo del pecado. En cambio, los beneficios, corporales o espirituales, que no se deben a determinada persona, sino comúnmente a todos los prójimos, no hace falta que busquemos a quién dispensarlos; basta que lo hagamos con quienes nos salen al paso: que esto hay que tenerlo como "por acaso", en sentir de San Agustín; y aun dice que "Nuestro Señor nos reconviene que no nos pasemos unos a otros los yerros, no inquiriendo lo que has de reprender, sino viendo lo que has de corregir"; pues así nos haríamos fiscales de vidas ajenas, contra lo que se nos amonesta: "No escudriñes la iniquidad en casa del justo ni turbes su descanso".—Por donde que-

[9] C.28: ML 34,30.
[10] *Serm. ad popul.* 82 c.1: ML 38,506

da claro que no es necesario que los religiosos salgan del convento a corregir a los delincuentes.

vastes requiem eius».—Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULO 3

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad praelatos [a]

Si la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados

Dificultades. Parece que la corrección fraterna incumbe sólo a los prelados.

1. Dice San Jerónimo: "Los sacerdotes, sean solícitos en cumplir lo del Evangelio: "Si faltare contra ti tu hermano", etc. Con el nombre de sacerdotes se suele significar a los prelados que tienen a su cargo a otros. Luego parece que sólo a ellos toca la corrección fraterna.

2. La corrección fraterna es una limosna espiritual. Pertenece dar limosna corporal a quienes son superiores en lo temporal, a los ricos. Por tanto, la corrección fraterna atañe a los superiores en lo espiritual, cuales son los prelados.

3. El que corrige a otro lo mueve con su aviso a ser mejor. En las cosas naturales, las superiores mueven a las inferiores. También, pues, en el orden de la virtud, que sigue al de naturaleza, incumbe a los superiores corregir a los inferiores.

Por otra parte, se manda: "Tanto los sacerdotes como todos los demás fieles deben tener sumo cuidado de quienes perecen, en cuanto que con la debida represión o se corrijan de sus pecados o, si quedan incorregibles, sean separados de la Iglesia".

Respuesta. Está dicho que hay una doble corrección. Una, acto de caridad, que entiende especialmente en la enmienda del hermano delin-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad praelatos.

1. Dicit enim Hieronymus [b]: «Sacerdotes studeant illud Evangelii implere» (Mt. 18,15), «Si peccaverit in te frater tuus», etc. Sed nomine «sacerdotum» consueverunt significari praelati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos praelatos pertineat fraterna correctio.

2. Praeterea, fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad praelatos.

3. Praeterea, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos praelatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur XXIV q.3 [c]: «Tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur».

**Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris de-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.1; a.2 q.1; *De virtut.* q.3 a.1 ad 2.17.
[b] ORIGENES, *In Ios.* homil.7: MG 12,861.
[c] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 24 q.14 cn.14 *Tam sacerdotes.*

linquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus.—Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

cuente con simple amonestación. Tal corrección pertenece a todo el que tenga caridad, sea súbdito o prelado.—Hay otra corrección que es acto de justicia, con la cual se intenta el bien común, que no sólo se procura con recriminar al hermano, sino también con castigarle para que, atemorizados los demás, desistan del pecado. Esta corrección corre por cuenta de los prelados, quienes no sólo deben reprender, sino corregir con el castigo.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura praelatorum; ut dicit Augustinus, in I «De civ. Dei» (l.c. nt.4). Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suae spirituali curae commissi. Non ergo intendit *Hieronymus* dicere quod ad solos sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna: sed quod ad hos specialiter pertinet.

Soluciones. 1. También en la corrección fraterna que toca a todos es mayor la incumbencia de los prelados, como dice San Agustín. Que así como deben otorgarse más los beneficios corporales a aquellos cuyo cuidado temporal se tiene, así también los espirituales, la corrección, la doctrina y demás, más deben ejercerse con quienes están a nuestro cargo espiritual. No intenta, pues, San Jerónimo decir que a solos los sacerdotes incumba el precepto de la corrección fraterna, sino que toca especialmente a ellos.

Ad secundum dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

2. El que tiene con qué socorrer corporalmente es en eso rico; así también se ha de tener por superior quien posee sano juicio de razón, con que puede corregir el delito ajeno.

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora: prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

3. También en lo natural unas cosas obran mutuamente sobre otras, porque en algo son entre sí superiores, a saber, de alguna manera están en potencia o en acto respecto de las demás. Del mismo modo, el que tiene sano juicio de razón puede corregir en lo que otro delinque, aunque no le sea en todo superior.

ARTICULO 4

Utrum aliquis teneatur corrigere praelatum suum [a]

Si alguien debe corregir a su prelado

Dificultades. Parece que nadie debe corregir a su prelado.

1. Se lee en la Escritura: "La bestia que tocare el monte será apedreada"; y en otro lugar se dice que Oza fué herido por el Señor por haber tocado el arca. Con el monte y con el arca se significa el prelado. Luego no han de ser corregidos por los súbditos.

2. Interpretando la Glosa aquello: "Le eché en cara", etc., dice: "Como igual". No siendo el súbdito igual al prelado, no le debe corregir.

3. San Gregorio dice: "Nadie intente corregir la vida de los santos, a no ser quien sienta mejor de sí". Ninguno debe sentir mejor de sí que de su prelado. Por tanto, no ha de ser corregido.

Por otra parte, dice San Agustín en la Regla: "No os compadezcáis sólo de vosotros, sino también de él (del prelado), porque el que está más alto entre vosotros en tanto mayor peligro se halla". La corrección fraterna es obra de misericordia. Los prelados, pues, han de ser también corregidos.

Respuesta. La corrección que es acto de justicia, por coacción penal, no atañe al súbdito respecto de su prelado. En cambio, la que es acto de caridad toca a cada cual en relación con cualesquiera personas a quienes deben caridad, si en ellas vieren algo reprensible. Pues el acto que procede de un hábito o potencia se extiende a todo lo contenido en el objeto de esa potencia o hábi-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere praelatum suum.

1. Dicitur enim Ex. 19,19 (cf. Hob. 12,20): «Bestia quae tetigerit montem lapidabitur»: et II Reg. 6,6-7 dicitur quod Oza percussus est a Domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur praelatus. Ergo praelati non sunt corrigendi a subditis.

2. Praeterea, Gal. 2,11, super illud, «In faciem ei restiti», dicit Glossa (Interl.): «ut par». Ergo, cum subditus non sit par praelato, non debet eum corrigere.

3. Praeterea, Gregorius dicit [b]**: «Sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit». Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de praelato suo. Ergo praelati non sunt corrigendi.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Regula» [c]**: «Non solum vestri, sed etiam ipsius», idest praelati, «miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur». Sed correctio fraterna est opus misericordiae. Ergo etiam praelati sunt corrigendi.**

Respondeo dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile invenlatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae conti-

---

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª3; *De virtut.* q.3 a.1 ad 18.

[b] *Moral.* l.5 c.10: ML 75,692.

[c] *Epist.* 211: ML 33,965.

nentur sub obiecto illius potentiae vel habitus: sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus.

Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi: ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. 5,1: «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem». Et ideo Dionysius [15] redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de ecclesia eiciens.

Ad primum ergo dicendum quod tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcae damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum quod «in faciem resistere coram omnibus» (Gal. 2,11) excedit modum fraternae correctionis: et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Col. ult., 17, scribit ut praelatum suum admoneant, cum dicit: «Dicite Archippo, Ministerium tuum impleb.

Sciendum tamen est quod ubi imminueret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa [16] Augustini dicit, ad Gal. 2,14, «ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi».

Ad tertium dicendum quod praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae.

to, igual que la visión a todo lo que abarca el objeto de la vista.

Mas, porque el acto virtuoso debe estar regulado por las debidas circunstancias, en la corrección con que los súbditos corrigen al prelado debe observarse cierta moderación, de suerte que sean reprendidos con mansedumbre y reverencia, no con protervia y dureza. Por lo cual el Apóstol dice: "No increparás al anciano, sino exhórtale como a padre"; y Dionisio da en rostro al monje Demófilo por haber irreverentemente corregido a un sacerdote, pegándole y echándolo de la iglesia.

Soluciones. 1. Desordenadamente se toca al prelado cuando con irreverencia se le apabulla o también cuando se le detracta. Esto se significa con el castigo inferido por Dios al toque del monte y del arca.

2. "Reprender a la cara y en público" sobrepasa el modo de la corrección fraterna; por eso no hubiera reprendido así Pablo a Pedro de no haberle sido de alguna manera igual en la defensa de la fe. Empero, amonestar oculta y reverentemente puede hacerlo aun el que no es igual. Así, el Apóstol escribe sobre los súbditos que amonestan a su prelado, cuando dice: "Decid a Arquipo: Cumple tu ministerio".

Con todo, hay que saber que, cuando hubiera peligro en la fe, aun en público han de argüirlos. Por donde Pablo, que era súbdito de Pedro, por el peligro de escándalo sobre la fe, le reprendió públicamente; y como dice la Glosa de San Agustín: "Pedro mismo dió ejemplo a los mayores en no desdeñarse en ser corregidos aun por los inferiores de haber abandonado el camino recto".

3. Presumir uno de ser en absoluto mejor que su prelado, parece ser presuntuosa soberbia; mas tenerse

[15] *Epist.* 8 *Ad Demophil.* § 1: MG 3,1088.
[16] *Ordin.*; cf. AUGUST., epist. 82 *Ad Hieron.* c.2: ML 33,278.

por mejor en algo no es presunción, porque no hay nadie en esta vida que no tenga algún defecto.—También hay que tener ante los ojos que, cuando uno avisa con caridad a su prelado, no por eso se cree mayor, antes bien, auxilia a quien "se halla en mayor peligro por estar en lugar superior", como dice San Agustín en la Regla.

Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis: quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. — Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat: sed auxilium impartitur ei qui, «quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur», ut Augustinus dicit, in «Regula».

ARTICULO 5

Utrum peccator debeat corrigere delinquentem [a]

Si el pecador debe corregir al delincuente

Dificultades. Parece que el pecador debe corregir al delincuente.

1. Nadie por el pecado cometido queda excusado de observar un precepto. La corrección fraterna cae bajo precepto, como está dicho. Luego parece que no se ha de omitir la corrección por el pecado que se ha cometido.

2. La limosna espiritual vale más que la corporal. El que está en pecado no debe cesar de dar limosna corporal. Por tanto, mucho menos por un pecado debe abstenerse de la corrección del delincuente.

3. En San Juan se lee: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañaríamos". Si, pues, por el pecado se impide la corrección fraterna, no habrá nadie que pueda corregir al delincuente. No es esto admisible. Luego concluimos como antes.

Por otra parte, dice San Isidoro: "No debe reprender los defectos ajenos quien está dominado por los vicios". Y el Apóstol: "En lo que juz-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem.

1. Nullus enim propter peccatum quod commisit a praecepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est (a.2). Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat praetermittere huiusmodi correctionem.

2. Praeterea, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

3. Praeterea, I Io. 1,8 dicitur: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus». Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro «De Summo bono» [b]: «Non debet vitia alterum corrigere qui est vitiis subiectus». Et Rom. 2,1 dicitur: «In quo

---

[a] *Infra* q.60 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.2; *De virtut.* q.3 a.1 ad 15,16; *In Io.* 8 lect.1; *Ad Rom.* 2 lect.1.

[b] *Sent.* l.1 c.32: ML 83,704.

alium iudicas, teipsum condemnas: eadem enim agis quae iudicas».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3 ad 2.3), correctio delinquentis pertinet ad aliquem inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est (1-2 q.85 a.2) non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere.

Sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et praecipue si maius peccatum commisit, non est *dignus* ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Mt. 7,3, «Quid vides festucam», etc., dicit Hieronymus»,[18]: «De his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt».

Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum: quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Mt. 7,4: «Quomodo dicis fratri tuo», etc., exponit Chrysostomus[19]: «In quo proposito? Puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non: quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere».

Tertio modo, propter superbiam corripientis: inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte»[20]: «Accusare vitia officium est bonorum: quod cum

gas a otro, a ti mismo condenas, pues haces lo mismo que criticas".

Respuesta. Hemos dicho arriba que la corrección del delincuente toca a aquel en quien está en vigor un recto juicio de razón. El pecado, como está dicho, no quita el bien natural, de suerte que no quede en el pecador nada de recto juicio de razón. Conforme a ello, le compete reprender el delito ajeno.

Con todo, el pecado precedente es obstáculo a la corrección por tres cosas. Primera, se vuelve indigno de reprender a otro, sobre todo si ha cometido pecado mayor. Por donde San Jerónimo, exponiendo aquello: "¿Por qué ves la paja"?, etc., dice: "Habla de aquellos que, estando en pecado mortal, no toleran faltas menores en los hermanos".

En segundo lugar, se vuelve improcedente la corrección, por el escándalo que de ella se sigue, si es conocido el pecado del corrector; porque parece que el que reprende no corrige con caridad, sino más bien por ostentación. Por eso, comentando San Crisóstomo las palabras: "¿Cómo dices a tu hermano?" etcétera, dice: "¿Con qué propósito? ¿Por caridad para salvar a tu prójimo? No, antes te salvarías a ti. No quieres, pues, salvar a los demás; antes bien, so capa de buena doctrina, ocultar tus malas acciones y mendigar de los hombres alabanza de rectitud".

Finalmente, por la soberbia del corrector, por cuanto uno, dándosele poco sus propios pecados, se antepone al prójimo en su corazón, al juzgar sus pecados con austera severidad, como si él fuera justo. De ahí que San Agustín diga: "Acusar los vicios es oficio de varones buenos y benévolos; cuando lo hacen los ma-

[18] *In Mt.* 1,1: ML 26,48.
[19] *Op. imperf. in Mt.* homil.17 super 7,4: MG 56,727 inter op. Chrysost.
[20] L.2 c.19: ML 34,1298.

los, usurpan cometido ajeno". Y también allí mismo: "Cuando la necesidad nos obliga a reprender alguno, pensemos si nunca hemos tenido ese vicio y reparemos que somos también hombres y lo hemos podido tener alguna vez, o lo tuvimos y ya no lo tenemos. Entonces la común fragilidad avive la memoria, para que a la corrección preceda la misericordia y no el odio. Si nos encontrásemos en el mismo vicio, no se lo echemos en cara, sino lloremos con él y mutuamente nos provoquemos al arrepentimiento".

Se desprende, pues, que, si el pecador reprende con humildad al delincuente, no peca ni se gana doble condenación, aunque se vea reo en conciencia del hermano o, por lo menos, en la suya por el pecado cometido.

Soluciones.—Con ello se da respuesta a las objeciones.

mali faciunt, alienas partes agunt». Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, «cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus: et tunc cogitemus nos homines esse et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus: et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad paritor poenitendum invitemus».

Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato praeterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 6

Utrum aliquis debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. [a]

Si se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor

Dificultades. Parece que no se debe omitir la corrección de alguien por temor de que se vuelva peor.

1. El pecado es una debilidad del alma, según el salmista: "Ten misericordia de mí, Señor, pues soy débil". Aquel a quien urge el cuidado de un enfermo no debe cejar por sus refunfuños o desprecios, porque entonces amaga mayor peligro, como se echa de ver en los furiosos. Luego mucho más debe el hombre reprender al pecador, aunque éste lo lleve a mal.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior.

1. Peccatum enim est quaedam infirmitas animae: secundum illud Ps. 6,3: «Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum». Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare: quia tunc imminet malus periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

---

[a] Supra a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.19 q.2 a.2 q.ª1 ad 5; d.33 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *De virtut.* q.3 a.1 ad 1,3,7.

2. Praeterea, secundum Hieronymum, «veritas vitae non est dimittenda propter scandalum». Praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae. Cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est (a.2), videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

3. Praeterea, secundum Apostolum, ad Rom. 3,8, «non sunt facienda mala ut veniant bona». Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est praetermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est quod dicitur Prov. 9,8: «Noli arguere derisorem, ne oderit te»: ubi dicit Glossa [21]: «Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat: sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior». Ergo cessandum est a correctione fraterna quando timetur ne fiat illo inde deterior.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non vult, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius.

Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestima-

2. En sentir de San Jerónimo, "la verdad de la vida no se ha de dejar por el escándalo". Los mandamientos de Dios pertenecen a la verdad de la vida. Si, pues, la corrección fraterna, como hemos ya visto, cae bajo precepto, parece que no se ha de abandonar por el escándalo de aquel a quien se corrige.

3. Según el Apóstol, "no se han de hacer males para que vengan bienes". Por la misma razón, no se han de omitir las buenas obras por temor de que sobrevengan males. La corrección fraterna es un bien. Por tanto, no se ha de preterir por el temor de que el corregido se vuelva peor.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "No reprendas al burlador, no sea que te odie", interpretado así por la Glosa: "No hay que temer que el burlón te injurie cuando es reprendido; antes bien, ten cuidado de no excitar su odio, no se haga peor". Por consiguiente, hay que cesar en la corrección fraterna cuando se teme que el reprendido se haga peor.

Respuesta. Hemos dicho que hay una doble corrección del delincuente. Una, que compete a los prelados, ordenada al bien común, acompañada de poder de coacción. Esta corrección no se ha de dejar por la turbación del corregido, ya que, si no quiere enmendarse por propia voluntad, ha de ser obligado por las penas, para que desista de pecar, y también porque, si es incorregible, se mira por el bien común, guardando el orden de la justicia, sirviendo con su ejemplo de escarmiento a los demás. Por lo cual el juez no deja de sentenciar condena al delincuente por temor de su turbación o la de sus amigos.

La segunda es la corrección fraterna, cuya finalidad es la enmienda del que yerra, y no lleva coacción, sino simple reconvención. Por don-

[21] Ordin.; GREGORIUS, *Moral.* l.8 c.42: ML 75,841.

de, si probablemente se cree que el pecador no va a escuchar la amonestación, antes bien ha de despeñarse en peores cosas, hay que desistir de la corrección, puesto que lo conducente al fin ha de ser regulado según las exigencias de la condición del fin.

Soluciones. 1. El médico usa de coacción con el frenético que no quiere admitir su cura. A esto se asemeja la corrección de los prelados, que lleva fuerza coactiva, pero no la simple corrección fraterna.

2. Se da precepto sobre la corrección fraterna en cuanto es acto de virtud, y lo es en cuanto está proporcionada con el fin. Por tanto, si lo impide, como al hacer al hombre peor, ya no atañe a la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

3. Lo encaminado al fin, tiene razón de bien en orden al fin. De aquí que cuando la corrección fraterna estorba el fin, la enmienda del hermano ya no tiene razón de bien, y, en consecuencia, cuando se deja la corrección, no se abandona el bien por temor de que venga mal.

tur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum: quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam: non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum quod de correctione fraterna datur praeceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULO 7

Utrum in correctione fraterna debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem [a]

Si en la corrección fraterna la amonestación secreta debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto

Dificultades. Parece que en la corrección fraterna la amonestación secreta no debe preceder a la denuncia por necesidad de precepto.

1. Según el Apóstol, en obras de caridad principalmente debemos imi-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem.

1. Operibus enim caritatis praecipue debemus Deum imita-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.3 q.1; *In Mt.* 18; *Quodl.* 11 q.10 a.2.2; *De virtut.* q.3 a.2; *Quodl.* 1 q.8 a.2.

ri: secundum illud Eph. 5,1-2: «Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione». Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione praecedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro «Contra mendacium» [22], «ex gestis Sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda». Sed in gestis Sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione praecedente: sicut legitur Gen. 37,2 quod Ioseph «accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo»; et Act. 5,3-4.9 dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

3. Praeterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta praecedente: determinatur enim in Decretali [23] quod «accusationem debet praecedere inscriptio». Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

4. Praeterea, non videtur esse probabile quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra praecepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione praemissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate praecepti.

5. Praeterea, religiosi tenentur suis praelatis obedire. Sed quandoque praelati praecipiunt, vel communiter omnibus vel alicui

tar a Dios: "Sed imitadores de Dios, como hijos amadísimos, y caminad en caridad". Dios castiga alguna vez públicamente al hombre por algún pecado, no precediendo aviso alguno. Luego parece que no es necesario que preceda la amonestación secreta a la denuncia.

2. Dice San Agustín: "Por las vidas de los santos se puede entender cómo sean los mandamientos de la Sagrada Escritura". En las vidas de los santos se encuentra la denuncia pública de pecados ocultos sin precedente reconvención secreta, pues se leé que "José acusó a sus hermanos ante su padre de gravísimo pecado"; y en los Hechos, que Pedro, no interpuesta recriminación secreta, denunció públicamente a Ananías y a Safira, que intentaban engañar ocultamente en el precio del campo, y tampoco consta que el Señor, secretamente, amonestara a Judas antes de denunciarlo. No es, pues, de necesidad de precepto que la reconvención secreta preceda a la pública denuncia.

3. La acusación es más grave que la denuncia. Se puede proceder a denuncia pública sin anterior amonestación secreta, pues se determina en la decretal que "la sola inscripción debe anteceder a la acusación". Por tanto, parece que no sea de necesidad de precepto que el aviso secreto preceda a la pública denuncia.

4. No parece probable que lo que entra en la costumbre general de los religiosos se oponga a los mandamientos de Cristo. Se acostumbra en las religiones a proclamar a algunos sin amonestación secreta en los capítulos de culpas. Por consiguiente, parece que no sea de necesidad de precepto.

5. Los religiosos están obligados a obedecer a sus prelados. Algunas veces mandan los prelados para todos en general, o a alguno en espe-

[22] *De mendac.* c.15: ML 40,506.
[23] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.1 c.24 *Qualiter.*

cial, que, si sabe algo que corregir, se lo diga. Parece que éstos tengan obligación de decírselo, aun antes de amonestación secreta. No es, en consecuencia, de necesidad de precepto que la reconvención oculta anteceda a la pública denuncia.

Por otra parte, exponiendo San Agustín las palabras: "Repréndelo a solas", dice: "Procurando corregir sin sonrojo, pues tal vez por la vergüenza empiece a defender su pecado, y al que intentas hacer mejor se vuelva peor". Estamos obligados por mandamiento de caridad a que nos guardemos de que el hermano se vuelva peor. Por consiguiente, el orden de la corrección fraterna cae bajo precepto.

Respuesta. Hay que hacer distinción en la denuncia pública de los pecados. Porque éstos o son públicos u ocultos. Si son públicos, no sólo hay que aplicar el remedio a quien pecó, para que se vuelva mejor, sino también a los demás, a cuya noticia llegó, para que no se escandalicen. Por eso, tales pecados han de ser recriminados públicamente, conforme al Apóstol: "Increpa delante de todos al que peca, para que los otros conciban temor"; lo cual se entiende de los pecados públicos, en sentir de San Agustín.

Pero, si los pecados son ocultos, parece que entonces tiene lugar lo que dice el Señor: "Si tu hermano te ofendiere..." Mas, cuando te falte ante todos, no sólo peca contra sí, sino también contra los otros a quienes contumba. Sin embargo, como aun en los pecados secretos se puede acarrear ofensa a los prójimos, todavía se debe distinguir. Hay ciertos pecados ocultos en perjuicio corporal y espiritual de los prójimos; por ejemplo, si uno ocultamente maquina el modo de entregar la ciudad a los enemigos o si el hereje privadamente

specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verbis Dom.» [34], exponens illud (Mt. 18,15), «Corripe ipsum inter te et ipsum solum»: «Studens correctioni, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem». Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis ut cavemus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

Respondeo dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda: secundum illud Apostoli, I ad Tim. 5,20: «Peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant»; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro «De verbis Dom.» [35].

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit (Mt. 18,15): «Si peccaverit in te frater tuus»: quanto enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quaedam enim peccata occulta sunt quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale vel spirituale: puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide

[34] *Serm. ad popul.* 82 c.4: ML 38,509.
[35] Ibid., c.7: ML 38,510.

avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocumentum impediatur: nisi forte aliquis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire.

Quaedam vero peccata sunt quae sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante laederis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur: ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quae quidem est utilis, primo quidem ei ipsi peccanti: non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit[36]: «Corripiendus est seorsum frater: ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato». Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur: secundum illud Augustini, in epist. «Ad plebem Hipponensem»[37]: «Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur». Tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccatum.—Sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famae fratris con-

aparta a los hombres de la fe. Y, pues, el que así peca ocultamente no sólo peca contra sí, sino también contra los otros, es menester que cuanto antes se proceda a la denuncia, para estorbar tal daño, a no ser que se juzgara firmemente que, al momento, por la recriminación secreta se puede atajar el mal.

Hay otros pecados que sólo son en daño del que peca y de ti contra quien se peca, o porque sólo eres dañado por el pecador, o porque tú solo tienes noticia de ello. Entonces sólo hay que buscar el remedio del hermano delincuente. Y así como el médico del cuerpo debe intentar la salud del enfermo sin la amputación de ningún miembro, si puede, así también quien entiende en la corrección del hermano debe, si puede, de tal manera enmendarlo en su conciencia que se conserve su fama. Lo cual es provechoso, en primer lugar, para el mismo pecador. No sólo en lo temporal, en lo cual, en cuanto a muchas cosas, el hombre sufre detrimento al perder la fama, sino también en lo espiritual, puesto que muchos, por temor de la infamia, se apartan del pecado, de suerte que, cuando se ven difamados, pecan sin freno. Por donde dice San Jerónimo: "Ha de ser corregido el hermano a solas, no suceda que, al perder una vez el pudor y la vergüenza, se quede en el pecado". En segundo lugar, se debe guardar la fama del hermano pecador, tanto porque al ser infamado uno son infamados los demás, en sentencia de San Agustín: "Cuando de alguno que profesa el santo nombre suena falso crimen o es manifiesto el verdadero, los malos insisten, andan solícitos, pretenden hacer creer que todos los demás son iguales"; como también porque, sabido el pecado de uno, los otros son provocados a pecar.—Pero, como la conciencia ha de ser preferida a la fama, quiso el Señor que, aun con dispendio de

[36] *In Mt.* l.3 super 18,15: ML 26,136.
[37] *Epist.* 78: ML 33,271.

la fama, la conciencia del hermano se librará del pecado por pública denuncia.

Por donde es claro que es de necesidad de precepto que la amonestación secreta preceda a la denuncia pública.

Soluciones. Todo lo oculto es conocido de Dios. De ahí que de tal modo se relacionan los pecados secretos con el juicio divino como los públicos con el humano.—Y, sin embargo, muchas veces Dios avisa a los pecadores con amonestación secreta, interiormente inspirándoles, ora vigilen, ora duerman: "En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres, entonces abre sus oídos, enseñándoles e instruyéndolos en doctrina para apartarlos de lo que hacen".

2. El Señor, en cuanto Dios, tenía como si fuera público el pecado de Judas, de aquí que podía proceder a publicarlo. Con todo, no lo publicó, antes le amonestó de su pecado con palabras oscuras.—Pedro publicó el pecado de Ananías y Safira como mandatario de Dios, con cuya revelación conoció el pecado.—De José se ha de creer que alguna vez recriminó a sus hermanos, aunque no esté escrito, o también puede decirse que el pecado era público entre los hermanos, y así se dice en plural: "Acusó a sus hermanos".

3. Cuando amaga peligro a la multitud, no tienen lugar entonces las palabras del Señor, porque el hermano pecador no peca solamente contra ti.

4. Las proclamaciones que se hacen en los capítulos de los religiosos son de cosas leves que no empañan la fama, por donde vienen a ser recordación de culpas olvidadas más que acusaciones o denuncias. Si fueran de cosas que infamasen al hermano, se obraría contra el precepto

scientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur.

Unde patet de necessitate praecepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum.—Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob 33,15 sqq.: «Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit».

Ad secundum dicendum quod Dominus peccatum Iudae, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit[28].—Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae et Saphirae tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit.—De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter: «Accusavit fratres suos».

Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba Domini: quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum quod huiusmodi proclamationes quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant. Unde sunt quasi quaedam commemorationes potius obliterarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus fra-

[28] Mt. 26,21; Mc. 14,18; Lc. 22,21; Io. 13,21

ter infamaretur, contra praeceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum quod praelato non est obediendum contra praeceptum divinum: secundum illud Act. 5,29: «Obedire oportet Deo magis quam hominibus». Et ideo quando praelatus praecipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine correctionis fraternae: sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum. Quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus: unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones: in quibus casibus potest praelatus praecipere eodem modo sicut et iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

del Señor al públicar el pecado del hermano.

5. No se ha de obedecer al prelado contra el mandamiento divino: "Es menester obedecer antes a Dios que a los hombres". Por eso cuando el prelado manda que se le diga lo que se sabe digno de corrección, se ha de tomar el precepto prudentemente, salvo el orden de la corrección fraterna, ora se dé el precepto para todos en general o a alguno en especial. Pero, si el prelado mandara expresamente contra el orden establecido por el Señor, pecaría por mandarlo y quien le obedeciera, por obrar contra el mandamiento del Señor, por donde no habría que obedecerle. Y como el prelado no es juez de cosas ocultas, sino sólo Dios, de aquí que no tenga poder para mandar sobre lo oculto, a no ser que se conozca por algunos indicios, como por infamia o por otras sospechas, en cuyo caso puede el prelado mandar, de la misma manera que el juez seglar o el eclesiástico puede exigir juramento de decir la verdad.

ARTICULO 8

Utrum testium inductio debeat praecedere publicam denuntiationem [a]

Si la presentación de testigos ha de preceder a la pública denuncia

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem.

1. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda: quia sic homo magis esset «proditor» criminis quam «corrector» fratris, ut Augustinus dicit (l.c. nt.25). Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Er-

Dificultades. Parece que la presentación de testigos no debe preceder a la pública denuncia.

1. Los pecados ocultos no han de ser manifestados a los demás, porque así "más sería el hombre delator de crimen que corrector del hermano", como dice San Agustín. El que aduce testigos manifiesta a otros el pe-

[a] *Sent.* 4 d.19 q.2 a.3 q.ª2; *In Mt.* 18; *Quodl.* II q.10 a.1; *De virtut.* q.3 a.2 ad 2.24-26.

cado del hermano. Luego en los pecados ocultos no debe preceder la aducción de testigos a la pública denuncia.

2. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Nadie presenta testigos para su pecado oculto. Por tanto, tampoco los debe traer por el pecado secreto del hermano.

3. Se aducen testigos para probar algo. En lo oculto nō se puede hacer probación por testigos. En vano, pues, se presentan testigos.

4. San Agustín dice en la Regla que "antes se ha de poner en conocimiento del prepósito que de los testigos". Ponerlo en conocimiento del prepósito, o prelado, es decirlo a la Iglesia. En consecuencia, nō debe anteceder la presentación de testigos a la pública denuncia.

Por otra parte, dice el Señor: "Toma contigo uno o dos, para que en boca de ambos", etc.

Respuesta. De un extremo a otro se pasa convenientemente por el medio. En la corrección fraterna quiso el Señor que el principio quedara oculto, mientras el hermano corrigiera a su hermano a solas; mas el fin quiso que fuera público, a saber, que se denunciara a la Iglesia. Por eso en medio se pone convenientemente la aducción de testigos, para que, en primer lugar, a unos pocos se indique el pecado del hermano, los cuales puedan aprovechar y no estorbar, y, por lo menos, se enmiende así sin infamia de la muchedumbre.

Soluciones. 1. Algunos de tal manera entendieron la observancia del orden de la corrección fraterna, que primeramente decían que el hermano había de ser corregido en secreto, y si escuchaba, todo acabado. En caso contrario, y si el pecado era tego in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

2. Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Praeterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

4. Praeterea, Augustinus dicit, in «Regula»[20], quod «prius praeposito debet ostendi quam testibus». Sed ostendere praeposito sive praelato est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 18,15 sqq.

Respondeo dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum quod quidam[20] sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus: et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ul-

[19] *Epist.* 211: ML 33,962.
[20] GUILLELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* 3 tr.24 q.5 c.2; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.24 a.21.

terius procedendum. Si autem incipit iam ad plurium notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat.—Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in «Regula», quod peccatum fratris non debet occultari, «ne putrescat in corde».

Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter aestimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est (a.6).

Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati: quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit [31]. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in «Regula». Tertio, «ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit», ut Chrysostomus dicit [32].

Ad quartum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus secundum quod praelatus est quaedam singularis persona quae magis potest prodesse quam alii: non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiae, idest sicut in loco iudicis residenti.

talmente oculto, no se debía pasar adelante; mas, si empezaba ya a llegar a noticia a otros por algunos indicios, debía procederse adelante, según lo manda el Señor.—Mas esto es contra lo que afirma San Agustín en la Regla: que "el pecado del hermano no debe callarse, para que no pudra en su corazón".

Por lo cual hay que decir que después de la amonestación secreta, hecha una o repetidas veces, mientras se tenga probable esperanza de su corrección, se ha de continuar con ella. Cuando podamos colegir con probabilidad que la reconvención oculta no aprovecha, hay que pasar a la presentación de testigos, por más oculto que sea el pecado, a no ser que acaso probablemente se crea que no serviría eso para la enmienda del hermano, sino para hacerse peor, ya que por esa causa se ha de cesar totalmente de la corrección, conforme a lo arriba dicho.

2. El hombre no necesita de testigos para la enmienda de su pecado, lo cual, con todo, puede ser necesario para la corrección del de su hermano. Por donde no es la misma razón.

3. Por tres cosas se pueden aducir testigos. Primera, para demostrar que es pecado aquello que se reprende, como dice San Jerónimo. Segunda, para tenerlo por convicto de su acción si la reitera, según San Agustín en la Regla. Tercera, para atestiguar que, como dice San Crisóstomo, "el hermano amonestador hizo lo que estaba en su mano".

4. San Agustín entiende que antes se diga al prelado que a los testigos, en cuanto que el prelado es persona particular que puede aprovecharle más que los otros; pero no que se le diga como a la Iglesia, esto es, como a juez constituído.

---

[31] *Glossa interl.* super Mt. 18,16; HIERONYMUS, *In Mt.* l.3: ML 26,136.
[32] *In Mt.* homil.60: MG 58,586.

VICIOS CONTRARIOS A LA CARIDAD

I. Razón, intento, importancia y orden general de estas cuestiones

El prólogo de la cuestión 34 nos anuncia el comienzo de un nuevo apartado del estudio de la caridad: el apartado cuarto, que es el reverso del tercero, pues aquél investigó los actos y efectos de la caridad, y éste investigará los actos y efectos contrarios. Obscuridad y muerte frente a la luz y la vida. Obscuridad y muerte del odio frente a la luz y a la vida del amor. Es comparación del Apóstol de la Caridad: «El que no ama permanece en la muerte» [1]. «El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. El que ama a su hermano está en la luz y en él no hay escándalo. El que aborrece a su hermano está en tinieblas y en ellas anda sin saber adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» [2].

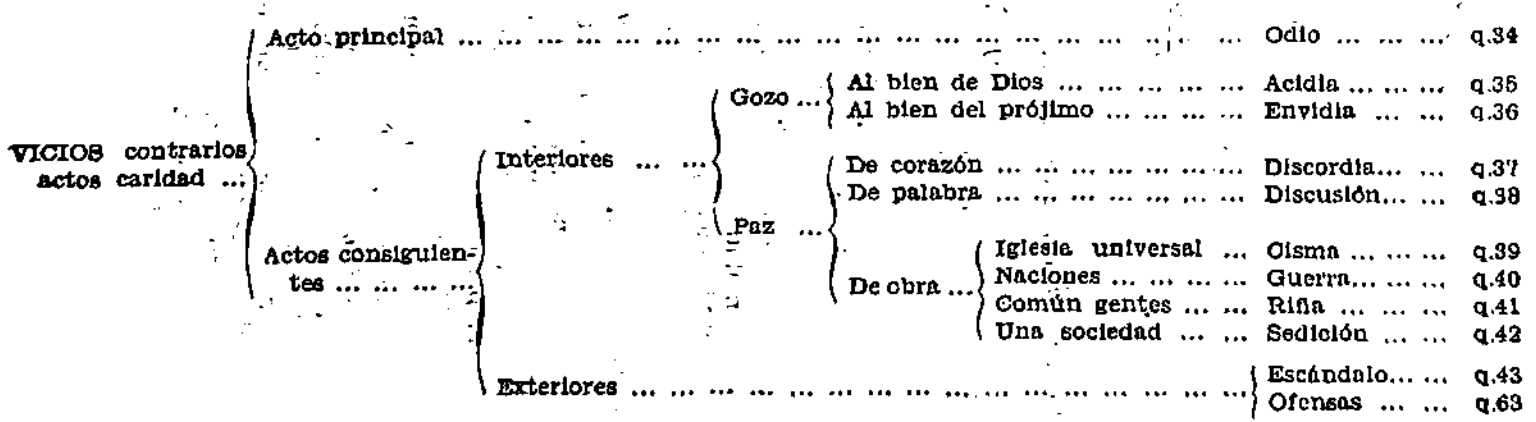
Negro panorama el que nos va a describir la teología de Santo Tomás a lo largo de estas diez cuestiones, explicándonos la horrible realidad del pecado contra el amor. ¡Qué contraste el de esta horribilidad del odio ante la belleza del amor! Aprecie el lector la antítesis mortal: *Si la caridad es amistad del hombre con Dios* [3], *y si el hombre puede odiar a Dios* [4]. *Si la caridad es la máxima virtud* [5] *y si el odio a Dios es el máximo pecado* [6]. Este contraste está expresamente intentado en el orden expositivo del Angélico. El vicio es considerado a la luz de la virtud; el mal, a la luz del bien que destruye.

No hay que decir que la importancia del estudio de los pecados se mide por la de su evitación, y la de ésta por el bien de la virtud al que se oponen y del que privan. En este caso, la importancia del odio se mide por la suma importancia del amor. «Tanto tiene el odio de malo cuanto tiene el amor de bueno» [7].

El orden de Santo Tomás en estas cuestiones es, como ya dijimos, el del contraste. Actuaciones del odio, destructivas de las actuaciones del amor. «Primero, del odio, que se opone al mismo amor; segundo, de la acidia y la envidia, que se oponen al gozo de la caridad; tercero, de la discordia y el cisma, que se oponen a la paz; cuarto, de la ofensa y el escándalo, que se oponen a la beneficencia y a la corrección fraterna.» Esto en general. El orden más particularizado puede verlo el lector en el siguiente esquema:

---

1 1 Io. 3,14.
2 1 Io. 2,9-11.
3 Q.23 a.1.
4 Q.34 a.1
5 Q.23 a.6.
6 Q.34 a.2.
7 Q.34 a.3.



VICIOS contrarios actos caridad ...	Acto principal ...					Odio ...	q.34
	Actos consiguientes ...	Interiores ...	Gozo ...	Al bien de Dios ...		Acidia ...	q.35
				Al bien del prójimo ...		Envidia ...	q.36
			Paz ...	De corazón ...		Discordia...	q.37
				De palabra ...		Discusión...	q.38
				De obra ...	Iglesia universal ...	Cisma ...	q.39
					Naciones ...	Guerra...	q.40
					Común gentes ...	Riña ...	q.41
					Una sociedad ...	Sedición ...	q.42
		Exteriores ...				Escándalo...	q.43
						Ofensas ...	q.63

Este es el cuestionario general que Santo Tomás va a someter a su acostumbrado proceso de esclarecimiento científico. Es la primera vez que lo estudia en su conjunto, aunque fragmentariamente y de paso haya tocado más o menos estos temas en otros escritos. Al odio, como sentimiento humano en general, dedicó una cuestión en su tratado de las pasiones [8]. Es problemática existencial que la vida humana ha planteado siempre, y que, por ello, ha tenido su resonancia en la literatura moralizadora de todos los tiempos. Santo Tomás tiene especialmente en cuenta las amonestaciones escriturarias y los comentarios de los Padres, sobre todo, como podrá apreciar el lector, los de San Gregorio en sus *Morales*. Aristóteles interviene menos que en otros tratados, pero aporta sus hilos a la urdimbre dialéctica del Angélico.

II. Vicio opuesto al acto principal de la caridad, el odio (q.34)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Odio a Dios: *a)* su existencia (a.1); *b)* su gravedad (a.2). 2.º Odio al prójimo: *a)* su existencia (a.3); *b)* su gravedad (a.4). 3.º Su influencia (a.5). 4.º Sus causas (a.6).

2. *Si el hombre puede odiar a Dios* (a.1).

1.º *Noción y división del odio.*—Por oposición al amor, el odio *es una disonancia o displicencia apetitiva hacia lo aprehendido como nocivo* [9]. Por oposición también al amor, el odio es doble: *a)* de *abominación* (contrario al amor de concupiscencia), que es la aversión a lo que nos repugna: cosa o cualidad; *b)* de *enemistad* (contrario al amor de amistad), que es la malquerencia, o deseo de mal para alguien: la persona [10]. El segundo suele proceder del primero: el odio a la persona, de lo que nos desagrada en ella, aunque también cabe que ésta sea amada y odiados sus males.

2.º *El odio a Dios.—a)* Dios, visto en sí mismo o en su esencia, no es odiable, porque es el bien esencial. *b)* Dios tampoco es odiable como causa de ciertos efectos o bienes que son necesariamente amados. *c)* Dios puede ser odiado como causa de ciertos efectos que repugnan a la voluntad humana maleada; por ejemplo, como prohibidor del pecado y autor de la pena.

3.º *Odio a Dios de enemistad.*—Observa Cayetano [11] que el odio a los efectos divinos se extiende a Dios como a su causa y puede terminar contra Dios en sí mismo, que es el colmo de la iniquidad.

4.º *Odio a Dios en todo pecado mortal.*—Todo pecado mortal es contrario a la amistad con Dios y, como tal, incluye odio contra él. Este odio va directamente contra la ordenación divina, que repugna al pecador; pero, al menos implícitamente, incluye el odio a Dios como Dios; es decir, en el deseo de que Dios no fuera Dios [12]. Sin embargo, el odio de Dios incluído o «participado» en todo pecado mortal no es el pecado específico de odio anticaritativo de que aquí se trata, y que Santo Tomás va a calificar de gravísimo.

---

[8] 1-2 q.29.
[9] Cf. 1-2 q.29 a.1.
[10] Cf. CAYETANO, aquí y 1-2 q.29 a.1 n.3.
[11] Com. a este artículo.
[12] Cf. CAYETANO, com. al a.2 n.2.

3. *El odio a Dios, máximo pecado* (a.2).—El pecado se mide por su voluntaria aversión a Dios. Y esta aversión, aunque se da indirectamente en todo pecado, se da de suyo y específicamente en el pecado de odio a Dios.

4. *Si es pecado odiar al prójimo* (a.3).—El amor es debido al hombre por el bien de naturaleza y de gracia, que tiene de Dios, y no por la privación de ese bien, que tiene de sí mismo y del diablo. No es, pues, lícito odiar la naturaleza y la gracia del hombre, y sí lo es odiar su pecado. Aunque este odio más bien es amor, pues por el amor de su bien se odia su mal. Por tanto, puede decirse, en absoluto, que el odio al hermano siempre es pecado.

5. EL ODIO, MÁXIMO PECADO ENTRE LOS COMETIDOS CONTRA EL PRÓJIMO (a.4).—La gravedad del pecado se mide por el desorden que implica y por el daño que causa. En el desorden, el odio es pecado máximo, pues malinclina la voluntad, que es lo mejor del hombre, y es la raíz de su pecado. Más aún: la culpabilidad de los pecados externos contra el prójimo nace del odio interior que se le tiene. De todos modos, por el daño que causan, son peores los pecados externos que el odio interno.

6. SI EL ODIO ES VICIO CAPITAL (a.5).—1.º *No lo es*, porque el vicio es capital cuando es principio y raíz de otros vicios. Y el odio es más bien vicio final, porque el vicio, como contrario a la naturaleza racional, la destruye gradualmente, y, por tanto, lo más natural es lo último destruible. Y lo más natural y máximo del hombre es el amor del bien, sobre todo del bien divino y humano, al que se opone y destruye el odio.

2.º *Aclaración: Concordia de ambos artículos.*—La doctrina de este artículo parece contradecir la del anterior. Allí dijo que el odio es causa de los otros pecados y medida de su culpa. Aquí dice que es más bien pecado final, que presupone a los demás.

Respuesta.—En el artículo anterior se refería el Maestro al odio parcial que incluye todo pecado. Aquí se refiere al pecado especial y completo de odio. Aquél actúa como causa de los pecados. Este presupone un proceso degenerativo que prepare su maldad. Y no se piense que el Santo habla sofísticamente en el artículo cuarto, probando del odio parcial e impropio lo que debía probar del odio específico y propio, pues la prueba implícita es un argumento *a fortiori*. Si el odio parcial que interviene en todo pecado contra el prójimo es tan malo, mucho más lo es el odio directo del mismo prójimo [18].

7. LA ENVIDIA, CAUSA DEL ODIO (a.6).—No se rehuye el bien, naturalmente amable, sino en cuanto se concibe como mal, naturalmente huible. Por tanto, el bien naturalmente amable del prójimo es causa del odio en cuanto se concibe como impeditivo de nuestro bien, es decir, en cuanto nos contrista por la envidia, que es tristeza del bien ajeno, concebido como mal propio. Así, la tristeza del bien del prójimo es causa de su odio, como la complacencia en su bien es causa de su amor. Esta causa formal y objetiva no impide que, dispositivamente, el odio pueda proceder de otras causas, y particularmente de la ira (ad 3).

---

[18] Cf. CAYETANO, a.5 n.5.

III. Vicios contrarios a los actos internos de la caridad

A) VICIOS CONTRARIOS AL GOZO

1. La acidia, contraria al gozo del bien de Dios (q.35)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Malicia general de la acidia. 2.º Cómo es vicio especial. 3.º Su gravedad. 4.º Su capitalidad.

2. MALICIA GENERAL DE LA ACIDIA (a.1).—1.º *Nociones.*—De la tristeza en sí, en sus causas, en sus efectos, en sus remedios, en su moralidad, trató con gran penetración Santo Tomás en la *Prima Secundae* (q.35-39). Aquí trata de ella en cuanto opuesta al gozo del bien espiritual, que es lo que significa acidia: *una tristeza que apesadumbra ante el bien espiritual y desanima para proseguirlo.*

2.º *Malicia de la acidia.*—La acidia puede ser mala en sí misma y en su efecto. *En sí misma,* cuando entristece de un mal aparente que es verdadero bien. *En su efecto,* aunque entristezca de un verdadero mal, cuando por su exceso es tan deprimente, que enerva para toda buena actuación.

3.º *Importantes observaciones del Angélico:* 1.ª *Origen físico de la acidia.*—Las disposiciones fisiológicas influyen grandemente en nuestras reacciones pasionales físico-psíquicas, y éstas suscitan inclinaciones pecaminosas. Las indisposiciones orgánicas tienen, sobre todo, una influencia depresiva y contristante. Y más algunas de ellas, como ciertas modalidades de neurastenia. Todo esto es de tener en cuenta para apreciar la responsabilidad y el remedio de la tristeza espiritual, que puede ser un reflejo psicosomático (ad 2).

2.ª *Acidia y humildad.*—La tristeza del propio mal no es verdadera humildad, sino falsedad e ingratitud, cuando desestima el bien que hemos recibido de Dios. Ni la justa ponderación del bien del prójimo ha de hacernos injustos con Dios no reconociendo el que le debemos (ad 3).

3.ª *Lucha contra la acidia.*—Los pecados que atraen se vencen con la huída; por ejemplo, la lujuria. Pero los pecados que retraen del bien se vencen con la resistencia, mediante el pensamiento del bien contrario (ad 4).

3. CÓMO ES VICIO ESPECIAL LA ACIDIA (a.2).—1.º La acidia, como pesar del bien espiritual en general y recusación del trabajo que supone su ejecución, no es vicio especial, sino común a todos los vicios. 2.º Pero es vicio especial como pesar del bien divino. Porque, así como cada virtud se goza de su propio bien, y la caridad del divino, que es bien de los bienes, al que todos los otros se ordenan, así la tristeza opuesta al gozo de esos bienes de las virtudes pertenece a los vicios contrarios, y la opuesta al bien divino de la caridad es un vicio especial, llamado acidia.

4. GRAVEDAD DE LA ACIDIA (a.3).—1.º De suyo, la acidia es pecado mortal, como contraria a la caridad, es decir, a su efecto propio, que es el gozo del bien divino. 2.º Por inexistencia de consentimiento racional, las impresiones sensibles de tristeza o acidia ante el bien divino sólo serán pecado venial o carecerán de todo pecado,

5. CAPITALIDAD DE LA ACIDIA (a.4).—1.º Es la acidia vicio capital, porque motiva muchos otros. Porque, así como se hacen muchas cosas en busca y a efecto de la deleitación, también se hacen en evitación y a efecto de la tristeza.

2.º *Numerosa prolificación de la acidia.*—Santo Tomás no se contenta con probar la capitalidad de la acidia, sino que recoge y justifica las numerosas derivaciones pecaminosas que le atribuyen los Padres (ad 2.3). Piénselas atentamente el lector y deteste y persiga a la mala madre de tantas y tan malas hijas. Defienda su propia alegría espiritual y promueva la ajena cuanto pueda.

2. La envidia, contraria al gozo del bien del prójimo (q.36)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Qué es la envidia. 2.º Si es pecado. 3.º Si es pecado mortal. 4.º Si es vicio capital.

2. NATURALEZA DE LA ENVIDIA (a.1).—1.º En conformidad con Aristóteles, en quien se inspira y a quien cita, enseña Santo Tomás que la envidia es una tristeza del bien del prójimo, en cuanto disminutivo de la propia gloria o excelencia. Si la tristeza la causa el bien del prójimo en cuanto peligroso, no es envidia, sino temor.

2.º *Psicología de la envidia.—a)* Los bienes envidiados suelen ser los que proporcionan honor y gloria (in c). *b)* Suelen ser envidiados los que parecen igualables o sobrepasables en sus bienes (ad 2). *c)* Suelen ser envidiosos los ambiciosos de honor, los pusilánimes y los viejos (ad 3.4).

3. SI LA ENVIDIA ES PECADO (a.2).—La tristeza del bien ajeno puede estar motivada:

a) Por el temor de que nos sea peligroso. Y así puede no ser pecado.

b) Por la carencia personal del bien ajeno, y así puede ser virtuosa emulación.

c) Por la indignidad con que posee los bienes temporales. Y así no es aprobable, pues los posee por justa ordenación divina.

d) Porque su bien es mayor que el nuestro. Y ésta es la envidia propiamente dicha, la cual es siempre pecaminosa, pues se duele de lo que debería alegrarse, esto es, del bien del prójimo.

4. SI LA ENVIDIA ES PECADO MORTAL (a.3).—1.º De suyo la envidia es pecado mortal, porque es contraria a la caridad fraterna, que se goza del bien del prójimo. Mata, pues, la caridad, que une a Dios y vivifica divinamente el alma.

2.º A veces la envidia no es un pecado completo, sino un primer movimiento del apetito sensitivo, que no pasa de pecado venial.

5.º LA ENVIDIA, VICIO CAPITAL (a.4).—1.º Aunque la envidia es hija de la vanagloria, es vicio capital, porque es madre de otros pecados, a los que induce la tristeza del bien del prójimo.

2.º San Gregorio señala y Santo Tomás comprueba como hijas de la envidia: la susurración, la detracción, el gozo de las adversidades del prójimo, el pesar en sus prosperidades y, finalmente, el odio.

B) VICIOS CONTRARIOS A LA PAZ

Recuerde el lector que los vicios anteriormente estudiados se oponían al efecto primero interno de la caridad, que es el gozo del bien de Dios y del bien del prójimo. Ahora estudia Santo Tomás los vicios opuestos a la paz con el prójimo, que pueden ser de corazón (discordia), de palabra (contienda) y de obra (cisma), etc.

1. La discordia, contraria a la paz con el prójimo en el corazón (q.37)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si la discordia es pecado. 2.º De dónde procede la discordia.

2. SI LA DISCORDIA ES PECADO (a.1).—1.º La discordia es pecado por cuanto contraría a la concordia, efecto de la caridad, que aduna los corazones en el bien de Dios y en el bien del prójimo.

2.º La discordia es pecado mortal cuando disiente intencionadamente de dicho bien, a no ser que se trate de un primer movimiento no consentido.

3.º Cuando las voluntades coinciden en el bien de Dios y del prójimo, pero las mentes no aprecian coincidentemente el modo de servirlo, no hay propiamente discordia, que es unión de quereres y no de opiniones, ni, por tanto, hay tampoco pecado, a no ser que intervenga error culpable o excesiva pertinacia.

4.º No es pecado introducir la discordia entre los que concuerdan en el mal, como hizo San Pablo entre fariseos y saduceos (ad 2).

3. LA DISCORDIA ES HIJA DE LA VANAGLORIA (a.2).—La discordia separa de la voluntad de los demás por aferramiento a la propia. Y este indebido apego a la propia voluntad procede de soberbia y vanagloria.

2. La contienda, contraria a la paz con el prójimo en las palabras (q.38)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si la contienda es pecado mortal. 2.º Si es hija de la vanagloria.

2. SI LA CONTIENDA ES PECADO MORTAL (a.1).—Para enjuiciar la moralidad de la contienda o contradicción al prójimo en las palabras, hay que tener en cuenta el motivo, que puede ser la verdad o la falsedad, y el modo de contender, que debe ser conveniente a las circunstancias de personas, asuntos, etc. Según esto:

1.º Si la contienda es impugnación de la verdad e impugnación intemperada, es pecado mortal.

2.º Si es impugnación mesurada de la falsedad, es laudable.

3.º Si es impugnación desmesurada de la falsedad, puede ser pecado venial, y podría ser mortal si la intemperancia fuese escandalosa.

3. LA CONTIENDA, HIJA DE LA VANAGLORIA (a.2).—Como el entercamiento en el propio querer nace de la soberbia, también nace de ella la defensa hablada indebida del propio parecer.

3. Vicios contrarios a la paz por obra

Examina Santo Tomás cuatro vicios de obra contrarios a la convivencia pacífica y concorde que inspira la caridad: el cisma, contrario a la unidad universal de la Iglesia; la guerra, contraria a la concordia de los pueblos; la riña, que es como una guerra privada entre personas particulares, y, finalmente, la sedición, que atenta contra la concordia de una sociedad. «Se diferencia—dice Santo Tomás—en que la guerra, propiamente, es contra los extraños y enemigos, como de una colectividad contra otra; en cambio, la riña es de uno contra otro o de pocos contra pocos; la sedición, por fin, se da propiamente entre las partes de una colectividad que disienten entre sí; por ejemplo, cuando una parte de la ciudad se levanta en tumulto contra la otra» (q.42 a.1 c).

1) EL CISMA, CONTRARIO A LA UNIDAD ECLESIÁSTICA (q.39).

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si es pecado especial. 2.º Su gravedad. 3.º Si priva de potestad espiritual. 4.º La pena que le es debida.

2. EN QUÉ CONSISTE EL VICIO ESPECIAL DEL CISMA (a.1).—*Cisma* significa *escisión*, y, en nuestro caso, la escisión contraria a la unidad que causa la caridad entre los hombres. Esta es doble: *particular*, entre distintos cristianos, y *universal* o eclesial, entre todos ellos. Y como la particular se ordena a la universal, son propiamente cismáticos los que de propósito se apartan de la unidad eclesiástica.

Esta importa la comunicación de los distintos miembros de la Iglesia y la de todos ellos con su Cabeza invisible, que es Cristo, y con su Cabeza visible, que es el Papa, su Vicario. Por eso han de ser tenidos por cismáticos los que no acatan la autoridad del Pontífice Romano y recusan la comunicación con los que la reconocen.

Advierte Cayetano[14] que el Espíritu Santo inspira y mueve la vida de los cristianos en cuanto miembros de la Iglesia, es decir, en relación y orden al bien común de ella. El espíritu cismático consiste en recusar esta condición de parte y de miembro y en pretender vivir la vida cristiana como un *todo*, sin subordinación al verdadero todo eclesial.

3. SI EL CISMA ES MÁS GRAVE QUE LA INFIDELIDAD (a.2).—De suyo, la infidelidad es mayor pecado que el cisma, porque la malicia de los pecados debe medirse principalmente por su objeto, y la infidelidad se opone al mismo Dios, como primera verdad; mientras el cisma se opone a la unión eclesiástica, que no es el mismo Dios, sino una participación de su bien.

4. SI EL CISMA PRIVA DE POTESTAD ESPIRITUAL (a.3).—Hay una potestad sacramental, o de orden, que se recibe inamoviblemente por la consagración sacramental. Y ésta no la pierden los cismáticos ni herejes, aunque no les sea lícito usarla sino en dependencia de la autoridad eclesiástica superior. Hay otra potestad que es de jurisdicción, conferida por el superior legítimo, y ésta no es inamovible, y no permanece en los cismáticos y herejes.

---

[14] Com. a este artículo.

5. SI LA EXCOMUNIÓN ES LA PENA DEBIDA AL CISMA (a.4).—Justo es que sean privados de la comunión con los fieles quienes atentan contra ella. Y en cuanto se rebelan contra la cabeza visible de la Iglesia, merecen ser reprimidos por la potestad temporal.

2) DE LA GUERRA, CONTRARIA A LA CONCORDIA ENTRE LOS PUEBLOS (q.40)

1. LUGAR, IMPORTANCIA Y ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Santo Tomás no estudió en ninguna otra obra el problema teológico de la guerra. Al estudiarlo aquí en la SUMA, lo inserta con sencilla y sabia naturalidad en la sección dedicada a los vicios contrarios, por acción, *a la paz*.

Por supuesto que el Santo tenía presente la relación de la guerra con la justicia, de la que nos va a decir en seguida que es condición esencial para que sea legítima. Pero la guerra sirve a la justicia en orden a la paz. Ya había prevenido que, aunque la paz es efecto directo de la caridad, es efecto indirecto de la justicia, en cuanto establece el orden que requiere la paz o la concordia [16].

Por desgracia, este orden que fundamenta la verdadera paz no puede restablecerse a veces sino por la guerra [16].

De aquí el problema teológico de su licitud, que es el primero y fundamental que se plantea el Angélico. En su respuesta campean una vez más las cualidades características de su genio: inspiración tradicional, precisión, síntesis, sistematización. La tradicionalidad procura mostrarla espigando testimonios confirmatorios en el inmenso campo de la literatura agustiniana. De las otras características originales darán fe todos los tratadistas posteriores, cuyo punto de partida será ya siempre el famoso artículo 1 de esta cuestión 40.

Ha sido, en efecto, comentadísima la doctrina aquiniana sobre la guerra. Lo fué, sobre todo, en el siglo XVI con las controversias que ocasionó el descubrimiento y la conquista de América por los españoles. El comentador y amplificador más genial de la doctrina de Santo Tomás fué Francisco de Vitoria en sus famosas *Relecciones De Indis*, dada en Salamanca el 1 de enero de 1539, y en la complementaria *De iure belli*, dada en Salamanca el 18 de junio del mismo año. Estas *Relecciones*, dice el P. Getino, «son geniales y magníficos alardes de alta jurisprudencia» [17].

«Es indudable—escribe el P. Carro—que con la entrada en escena del Sócrates español, Francisco de Vitoria, cambió por completo el panorama teológico-jurídico. La controversia (de la conquista de América) no se detiene, pero, paralela a ella y con influencias mutuas, se desarrollan de una manera sistemática las teorías teológico-jurídicas, que explican los mayores aciertos de nuestras leyes de Indias y a la vez dan vida al Derecho de gentes y al Derecho internacional» [18].

Del tomismo de la doctrina de Vitoria afirma el mismo P. Carro: «Un sistema propio, que, siendo la floración natural del tomismo, no deja de ser vitoriano» [19].

Entre los grandes teólogos y juristas que prosiguen e ilustran la doctrina de Santo Tomás sobre la guerra, deben ser citados, además de Vitoria, Domingo Soto, Báñez, Suárez, etc. Santo Tomás fué y sigue

[16] Cf. 2-2 q.29 a.3 ad 3.
[16] Cf. ibid., a.2 ad 2.
[17] *Relecciones del Mtro. Francisco de Vitoria* t.1 (Madrid 1933) p.XII.
[18] CARRO, VENANCIO, O.P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* t.1 (Madrid 1944) p.409.
[19] Ibid., p.415.

siendo el Doctor Común en este problema: «Cuando se trata de la guerra justa—escribe Mons. Bruno de Solages—, el nombre de Santo Tomás es el primero que acude a la pluma de casi todos los teólogos...» [20]

El *orden seguido* por Santo Tomás en esta cuestión es el siguiente: 1. Licitud de la guerra en general. 2. Licitud en cuanto a determinados sujetos. 3. Licitud en cuanto al modo. 4. Licitud en cuanto al tiempo.

2. LICITUD DE LA GUERRA EN GENERAL (a.1).—1.º Advierta el lector que Santo Tomás propone un doble título a este problema: *Si alguna guerra es lícita* (prólogo) y *Si guerrear siempre es pecado* (a.1). Una y otra intitulación evidencian una prevención apriorística contra la licitud de las guerras. Aunque puedan ser legítimas, por lo general no suelen serlo. El Angélico va a señalar las condiciones esenciales de su licitud.

2.º *Las condiciones de la guerra lícita.*—Son tres: *autoridad pública, causa justa* e *intención recta o pacífica.* La primera se refiere a la causa eficiente. La segunda, a la motivación próxima, que es la justicia. La tercera, a la causa final y formal última, que es la paz.

Condición 1.ª: Autoridad pública.—Dos razones la justifican: *a)* Los individuos y las entidades sociales tienen la salvaguardia de su derecho en la autoridad superior. No la tiene, en cambio, la suprema autoridad pública, estatal o nacional. Esta razón del Angélico haría ilícitas todas las guerras entre las naciones, de existir una autoridad supranacional, capaz de garantizar sus respectivos derechos. Dice muy bien el P. Carro: «Si hubiera un *tribunal superior* capaz de imponer la justicia entre las naciones, como se impone entre los ciudadanos particulares, la *guerra no sería lícita*, en el sentir de Santo Tomás» [21].

b) A la autoridad pública está encomendada la defensa del bien común nacional, no sólo contra los enemigos de dentro, sino también contra los enemigos de fuera.

Condición 2.ª: Causa justa.—Esta causa justa es la restauración de la justicia, perturbada por la sociedad enemiga. Es la injusticia del enemigo la que justifica su impugnación por la guerra.

¿Qué injusticia? Tal que deba y pueda ser eliminada por la guerra. Señalar en particular los títulos de la guerra justa es tarea larga y costosa, que excede nuestro cometido. Nuestros teólogos del Siglo de Oro, principalmente el patriarca de todos ellos, Francisco de Vitoria, los estudiaron concienzudamente, examinando los que alegaban los españoles para señorear el Nuevo Mundo.

Condición 3.ª: Recta intención de paz.—La guerra legítima es un medio inevitable de suprimir la injusticia que perturba la paz. La guerra, por tanto, no es lícita si no está inspirada y motivada por el amor de la paz, es decir, si no persigue la obtención de la paz basada en la justicia. Cualquiera otra motivación hace ilícita la guerra.

Algunos autores dan a la intención recta o pacífica un sentido subjetivo que no afectaría a la licitud objetiva de la guerra [22]. Esta sería legítima por su motivación justa, independientemente de las intenciones íntimas que pudieran abrigar sus conductores.

---

[20] *La théorie de la guerre juste* (París 1946) p.9.
[21] O.c., p.218.
[22] Cf. GARDEIL, *La charité* t.3 (París 1957) p.391ss.

En la mente del Angélico, la *intención recta* tiene un sentido objetivo de *finis operis*, que condiciona esencialmente la moralidad de la guerra. El fin de la guerra es la paz. Las exigencias de la paz condicionan, por tanto, la justicia de la guerra. Esta deja de ser justa en cuanto intenta otros fines o no se atiene o atempera al de la paz. «Los que promueven las guerras justas—reafirma el Angélico (ad 3)—intentan la paz. Por lo cual dice San Agustín: No se busca la paz para hacer la guerra, sino que se hace la guerra para obtener la paz. Sé, pues, pacífico guerreando, para que tu victoria conduzca a la paz a los que combates».

Ahora se comprende mejor por qué instala Santo Tomás el problema de la guerra en el tratado de la caridad y de la paz y no en el de la justicia. La guerra no es justa sino en servicio de la paz. La pacificación en un nuevo orden justo de vencedores y vencidos, es el intento formal último que ha de presidir la iniciación y todo el desarrollo de la guerra.

La ha de presidir la paz, y, por tanto, la ha de presidir el amor, que es la causa propia de la paz. ¡Qué sabia y qué bella esta teología tomista de la guerra, que solamente la reconoce lícita cuando es su móvil, su norma y su consecuencia el amor! Un amor que combate por la paz.

3. ¿Es LÍCITO GUERREAR A LOS CLÉRIGOS Y OBISPOS? (a.2).—1.º No deben guerrear los clérigos y obispos, por la repugnancia existente entre la guerra y su ministerio. La contemplación, la alabanza divina, la oración, que les incumbe, no se aviene con la turbación de la guerra. Además, y sobre todo, dedicados principalmente al ministerio del altar, que reproduce sacramentalmente la pasión de Cristo, no les compete herir y matar a los demás, sino «estar dispuestos a derramar su propia sangre por Cristo, imitando de obra lo que realiza su ministerio».

2.º Debidamente autorizados, pueden intervenir en las guerras en ejercicio de sus funciones espirituales.

3.º Aunque el Santo no lo dice, pueden darse situaciones en las que el bien de la Iglesia o de la patria justifiquen la actuación guerrera excepcional de los clérigos.

3. LICITUD DE LAS ASECHANZAS BÉLICAS (a.3).—Aunque nunca es lícito mentir, es muchas veces lícito ocultar el propio pensamiento y propósito. Y éste es el caso de las estratagemas bélicas.

4. LICITUD DE LA GUERRA EN LAS FIESTAS (a.4).—Si la guarda de las fiestas se subordina a la salud, aun corporal, de los hombres, mucho más ha de subordinarse a la necesaria defensa de la seguridad pública, intentada por la guerra.

3) DE LA RIÑA (q.41)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Culpabilidad de la riña. 2.º Su causa.

2. SI LA RIÑA ES SIEMPRE PECADO (a.1).—1.º *Noción.*—La riña es una guerra o pelea entre personas particulares, proveniente de voluntad desordenada.

2.º *Distinción.*—Hay que distinguir entre la riña ofensiva del agresor y la riña defensiva o del agredido.

3.º De suyo, el *agresor* peca mortalmente por el daño que infiere al prójimo.

El *agredido* puede no pecar, puede pecar venialmente y puede pecar mortalmente, lo que depende del ánimo y de la medida de su defensa.

3. LA RIÑA, HIJA DE LA IRA (a.2).—La agresión, o riña manifesta y efectiva, de que aquí se trata, procede de la ira o apetito de venganza, que no se satisface con el daño oculto.

4) DE LA SEDICIÓN (q.42)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Culpabilidad especial de la sedición. 2.º Su gravedad.

2. CULPABILIDAD ESPECIAL DE LA SEDICIÓN.—La guerra es lucha colectiva contra los extraños, la riña es lucha entre particulares, la *sedición* es lucha entre partes de una misma sociedad o nación.

Consiste, pues, su maldad especial en la oposición al bien de la unidad y de la paz social.

3. SI LA SEDICIÓN ES SIEMPRE PECADO MORTAL (a.2).—1.º De suyo, la sedición es pecado mortal, como opuesta a la unidad pacífica de la multitud social, y, con ello, a la justicia y al bien común.

2.º Pecan más gravemente los promotores de la sedición que sus seguidores.

3.º El levantamiento contra el régimen tiránico no es sedicioso, pues el verdaderamente sedicioso es el mismo régimen que antepone su bien particular al de la sociedad que esclaviza. No obstante, la revolución contra el régimen tiránico no es lícita si acarrea mayores males que la soportación de la tiranía [88].

IV. Vicios opuestos a los actos exteriores de la caridad

El prólogo de la cuestión 43 da clara razón de su planteamiento. Los pecados contra las obras de caridad son innumerables, pero suelen ser daños y perjuicios que atañen más directamente a la justicia, y, como tales, han de ser estudiados en su lugar (q.63ss.).

Queda, sin embargo, un vicio particularmente contrario a la caridad fraterna, que es el *escándalo*.

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Estudia primero la naturaleza; segundo, los sujetos; tercero, las exigencias de la evitación del escándalo. *En cuanto a la naturaleza:* 1.º Qué es el escándalo (a.1). 2.º Si es pecado (a.2). 3.º Si es pecado especial (a.3). 4.º Si es mortal (a.4). *En cuanto a los sujetos:* 1.º Si los perfectos se escandalizan (a.5). 2.º Si los perfectos escandalizan (a.6). *En cuanto a las exigencias:* 1.º Las espirituales (a.7). 2.º Las materiales (a.8).

2. QUÉ ES EL ESCÁNDALO (a.1).—1.º *Noción.*—Es un dicho o hecho defectuoso que da ocasión al prójimo de caída espiritual. Se llama *escándalo* por analogía con la significación material de esta palabra griega y latina, que equivale a *tropiezo* en el camino.

---

[88] Ad 3. Cf. *De regimine principum* l.1 c.6.

2.º *División del escándalo.*—Se llama *escándalo activo* al hecho que escandaliza. Se llama *escándalo pasivo* al pecado ocasionado.

El activo es doble: *directo*, o *per se*, cuando se obra intentando la caída del prójimo; *indirecto*, o *per accidens*, cuando no se obra con tal intención, pero la obra, de suyo, induce a pecar por ser pecaminosa o parecerlo [24].

El pasivo puede ser *provocado*, cuando lo ocasiona un acto ajeno o aparentemente escandaloso, y *no provocado*, cuando procede de la propia malicia o ignorancia y no de la obra ajena, que es recta.

El no provocado, nacido de malicia, se llama *farisaico*. El nacido de ignorancia se llama *pusilánime* [25].

3. CULPABILIDAD DEL ESCÁNDALO (a.2).—*El escándalo pasivo*, provocado o no, siempre es pecado, pues siempre lo es arruinarse espiritualmente. *El escándalo activo*, por acción realmente escandalosa o por acción que lo parezca y deba omitirse, siempre es pecado, por contrario al amor del prójimo.

4. SI ES PECADO ESPECIAL (a.3).—*El escándalo pasivo* no es un pecado especial, pues por escándalo puede cometerse cualquier clase de pecado. *El escándalo activo* directo, o intencionado, tiene la malicia especial de su fin anticaritativo, puesto que el fin especifica los actos morales.

5. GRAVEDAD DEL ESCÁNDALO (a.4).—*El escándalo pasivo* es mortal o venial, según que la caída es venial o mortal.

El escándalo activo indirecto, o *per accidens*, puede ser venial o mortal, según que lo sea la acción provocativa del escándalo.

El escándalo activo directo, o *per se*, es mortal si lo es la acción o la intención. Será venial si la acción escandalosa y la intención son veniales.

6. SI PUEDEN ESCANDALIZARSE LOS PERFECTOS (a.5).—Los perfectos, esto es, los perfectamente unidos a Dios por el amor, no se escandalizan, pues la firmeza de su adhesión a la inmutable bondad divina los hace inamovibles ante el mal obrar ajeno.

7. SI LOS PERFECTOS PUEDEN ESCANDALIZAR (a.6).—Escandaliza el que induce a pecar con su desordenado modo de obrar. Y este desorden no se da en el proceder de los perfectos, que siempre es recto, y más cuando se pudiera seguir perjuicio a los demás. Si algo hay defectuoso en su conducta, no es como para escandalizarse de ello.

8. SI HAY QUE DESISTIR DE LO ESPIRITUAL POR EL ESCÁNDALO (a.7).—El problema es si hay que dejar las obras espirituales para no escandalizar. Y se contesta distinguiendo en la condición de las obras y en la condición del escándalo. Hay obras necesarias para la salvación y las hay convenientes. *Las necesarias* no deben omitirse para evitar el mal ajeno, pues prevalece el propio bien espiritual.

Las *convenientes* pueden escandalizar por *malicia farisaica*, que trata de impedirlas, y entonces deben proseguirse. Pueden escandalizar por flaqueza o ignorancia, es decir, por pusilanimidad, y en este caso procede ocultarlas y aun diferirlas, si puede hacerse sin inminente peligro, hasta desvanecer la razón del escándalo. Una vez des-

[24] Cf. a.1 ad 4; a.2 y 3 4c.
[25] Cf. a.7c; a.8c.

vanecida, deben proseguirse. La ejecución de la vocación religiosa es un caso frecuente que se rige por estos principios (ad 4).

9. SI HAY QUE DEJAR LOS BIENES MATERIALES POR EL ESCÁNDALO (a.8).—Hay bienes materiales *propios* y bienes ajenos que nos están *confiados*; por ejemplo, para su depósito, administración, etc.

Es obligación conservar los bienes ajenos *confiados*, a pesar del escándalo.

Si se trata de bienes *propios* y ocasionan escándalo por flaqueza o ignorancia, será preciso darlos o no reclamarlos, de no poder calmar el escándalo. Si el escándalo es malicioso o farisaico, no hay por qué abandonar los bienes legítimamente poseídos, pues sería fomentar la maldad ajena.

CUESTION 34

(In sex articulos divisa)

De odio

Del odio

A continuación se han de considerar los vicios opuestos a la caridad. Primeramente, el odio, que se opone al mismo amor. En segundo lugar, la acidia y la envidia, que se oponen al gozo de la caridad. En tercero, la discordia y el cisma, opuestas a la paz. Por último, la ofensa y el escándalo que contrarían a la beneficencia y a la corrección fraterna.

Sobre lo primero se ponen seis artículos:

Primero: si se puede odiar a Dios.

Segundo: si el odio a Dios es el más grave de los pecados.

Tercero: si es siempre pecado odiar al prójimo.

Cuarto: si es el mayor de los pecados contra el prójimo.

Quinto: si es vicio capital.

Sexto: de qué vicio capital aborta.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati (cf. q.23 introd.). Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de accidia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis (q.35); tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci (q.37); quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae (q.43).

Circa primum quaeruntur sex:

Primo: utrum Deus possit odio haberi.

Secundo: utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Tertio: utrum odium proximi semper sit peccatum.

Quarto: utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum.

Quinto: utrum sit vitium capitale.

Sexto: ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULO 1

Utrum aliquis possit Deum odio habere [a]

Si alguien puede odiar a Dios

Dificultades. Parece que nadie puede odiar a Dios.

1. Dice Dionisio que "el bien y la hermosura son amables a todos". Dios es El la bondad y la belleza mismas. Luego nadie puede odiarlo.

2. En los Apócrifos de Esdras se lee que "todos invocan la verdad y

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod «omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum». Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Praeterea, in apocryphis Esdrae [2] dicitur quod «omnia invo-

---

[a] 1 q.60 a.5 ad 5; *Sent.* 2 expos.text.; 4 d.50 q.2 a.1 q.*5; *De verit.* q.22 ad 3; *In Mt.* 13; *In Io.* 5 lect.7; 15 lect.5; *In Rom.* 8 lect.2.

[1] § 20: MG 3,708; S.Th., lect.9.

[2] 3 Esdr. 4,36-39.

cant veritatem, et benignantur in operibus eius». Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Io. 14,6. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Praeterea, odium est aversio quaedam. Sed sicut Dionysius dicit, in cap. «De div. nom.» [1], Deus «omnia ad seipsum convertit». Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 73,23: «Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper», et Io. 15,24: «Nunc autem et viderunt et oderunt me et Patrem meum».

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (1-2 q.29 a.1), odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (Rom. 1,20). Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest: quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat.

Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae: quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi.

Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati: sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest: inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.

se hacen benignos con sus obras". Dios es la verdad misma, como se lee en San Juan. Por tanto, todos aman a Dios y nadie lo puede odiar.

3. El odio es aversión. Dice Dionisio: "Dios atrae todo a sí mismo". Ninguno, pues, lo puede odiar.

Por otra parte, dice el salmo: "Creció siempre la soberbia de aquellos que te odiaron"; y San Juan: "Ahora han visto y me han odiado a mí y a mi Padre".

Respuesta. Por lo dicho está claro que el odio es cierto impulso de la potencia apetitiva, la cual no se mueve más que por la aprehensión de algo. De dos maneras puede ser Dios aprehendido por el hombre: En sí mismo, como cuando lo ve por esencia; y por sus efectos: "Lo invisible de Dios se aprecia entendiendo lo creado". Dios es la bondad misma por su esencia, a la que nadie puede odiar, porque el bien de suyo debe ser amado. Por eso es imposible que quien ve por esencia a Dios le odie.

Con respecto a sus efectos, hay algunos que de ninguna manera pueden ser contrarios a la voluntad humana: que ser, vivir y entender son cosas apetecibles y amables a todos, las cuales son unos efectos de Dios. Por donde también, en cuanto que Dios es aprehendido como autor de estos efectos, no se le puede odiar.

Hay otros efectos de Dios que contrarían a la voluntad desordenada, cuales son la inflicción de la pena y la cohibición de los pecados por la ley divina, cosas repugnantes a la voluntad depravada por el pecado. En cuanto a la consideración de tales efectos, Dios puede ser odiado por algunos, por ser aprehendido como prohibidor de pecados e inflictor de penas.

---

[1] § 4: MG 3,697; S.Th., lect.3.

Soluciones. 1. Esa razón concluye en cuanto a aquellos que ven la esencia de Dios, que es la bondad misma.

2. Esa objeción está tomada en cuanto que Dios es aprehendido como causa de los efectos naturalmente deseados por todos, entre los que están las obras de la verdad, ofreciendo su conocimiento a todos los hombres.

3. Dios atrae todo a sí mismo, en cuanto principio del ser, porque todo, en cuanto existe, tiende a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium: quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULO 2

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum[*]

Si el odio a Dios es el mayor de los pecados

Dificultades. Parece que el odio a Dios no es el mayor de los pecados.

1. Gravísimo pecado es el pecado contra el Espíritu Santo, que es irremisible, como se lee en San Mateo. El odio a Dios no se numera entre las especies del pecado contra el Espíritu Santo, como se desprende de lo dicho. Luego no es el más grave de todos los pecados.

2. El pecado consiste en el apartamiento de Dios. Más apartado parece de Dios el infiel, que ni aún tiene conocimiento de Dios, que el fiel, que, aunque le odie, por lo menos lo conoce. Por tanto, es más grave el pecado de infidelidad que el del odio a Dios.

3. Se odia a Dios sólo por razón de sus efectos que contrarían la voluntad, entre los cuales el principal es la pena. Odiar la pena no es máximo pecado. Tampoco, pues, el odio a Dios.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum.

1. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Mt. 12,31-32. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum; ut ex supradictis patet (q.14 a.2). Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Praeterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Praeterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos praecipuum est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

---

[*] Infra q.39 a.2 ad 3; 1-2 q.73 a.4 ad 3.

Sed contra est quod «optimo opponitur pessimum»; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethicorum» [4]. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Por otra parte, es evidente en el Filósofo que "lo pésimo se opone a lo óptimo". El odio a Dios se opone a su amor, en que está lo óptimo del hombre. Por consiguiente, el odio a Dios es el pecado pésimo del hombre.

Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est (q.10 a.3). Huiusmodi autem aversio rationem culpae non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei: in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhaeret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit: unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud: inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Respuesta. Queda dicho que el defecto del pecado está en la aversión a Dios. Tal aversión no revestiría formalidad de culpa de no ser voluntaria; por donde la razón de culpa consiste en la aversión voluntaria a Dios. La voluntaria aversión de Dios va entrañada de suyo en el odio a Dios y, como por participación e indirectamente en los demás pecados. Así como la voluntad de suyo se adhiere a lo que ama, así de suyo rehuye lo que odia. Por lo cual, cuando uno odia a Dios, su voluntad de suyo se aparta de El. En los demás pecados, empero, como en la fornicación, no se aparta de Dios de suyo, sino por otra cosa, a saber, por apetecer deleite desordenado que lleva anejo la aversión de Dios. Y siempre lo que es de suyo es más que lo que es por otro. De donde el odio a Dios es el más grave de todos los pecados.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV «Moral.» [5], «aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem: sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare». Ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in Spiritum Sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum Sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum Sanctum.

Soluciones. 1. Dice San Gregorio que "una cosa es no obrar bien, y otra odiar al dador de los bienes, como cosa diferente es pecar por precipitación o con deliberación". Con lo cual se da a entender que odiar a Dios, dispensador de todo bien, es pecar con deliberación, que es pecado contra el Espíritu Santo. Por donde se echa de ver que el odio a Dios es principalmente pecado contra el Espíritu Santo, como género especial. Con todo, no se computa entre sus especies, porque generalmente se encuentra en toda especie de ese pecado.

[4] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.
[5] C.11: ML 76,339.

2. La infidelidad misma no tiene razón de pecado de no ser voluntaria. Por eso es más grave cuanto es más voluntaria. Que sea voluntaria proviene de que uno tiene odio a la verdad que se le propone. Con lo cual, es evidente que la formalidad de pecado en la infidelidad procede del odio a Dios, acerca de cuya verdad versa la fe. Y así como la causa es más poderosa que el efecto, así el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad.

3. No quienquiera que odia las penas odia a su autor, pues muchos las odian y, en cambio, las sufren pacientemente por reverencia de la divina justicia. Por donde dice San Agustín que los males penales Dios "manda tolerarlos, no desearlos". Pero prorrumpir en odio a Dios castigador es odiar la misma justicia de Dios, lo cual es gravísimo pecado; y por eso dice San Gregorio: "Así como no pocas veces es más grave amar el pecado que perpetrarlo, así también más inicuo es odiar la justicia que no obrarla".

Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum quod non quicumque odit poenas odit Deum, poenarum auctorem: nam multi oderunt poenas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinae iustitiae. Unde et Augustinus dicit, X «Confess.»[6], quod, mala poenalia Deus «tolerare iubet, non amari». Sed prorumpere in odium Dei puientis: hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV «Moral.» (l.c. nt.5): «Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse».

ARTICULO 3

Utrum omne odium proximi sit peccatum[a]

Si todo odio al prójimo es pecado

Dificultades. Parece que no todo odio al prójimo es pecado.

1. Ningún pecado se encuentra entre los preceptos o consejos de la divina ley, según la Escritura: "Justas son todas mis palabras; no hay nada en ellas ni pravo ni perverso". En San Lucas se lee: "Si alguno viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo". Luego no todo odio al prójimo es pecado.

2. No puede ser pecado nada de aquello con que se imita a Dios.

Ad tertium sic procéditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum invenitur in praeceptis vel consiliis legis divinae: secundum illud Prov. 8,8: «Recti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid nec perversum». Sed Lc. 14,26 dicitur: «Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus». Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Praeterea, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum

[a] Supra q.25 a.6; *In Psal.* ps.24.
[6] C.28: ML 32,795.

imitamur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus: dicitur enim Rom. 1,30: «Detractores, Deo odibiles». Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Praeterea, nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est «recessus ab eo quod est secundum naturam», ut Damascenus dicit, in II libro [7]. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur I Io. 2,9: «Qui fratrem suum odit in tenebris est». Sed tenebrae spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum quod odium amori opponitur, ut supra [8] dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam: non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinae iustitiae: sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem: eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Ex. 20,12. Odiendi autem sunt

Odiamos a algunos imitando a Dios, pues dice el Apóstol: "Calumniadores, aborrecidos de Dios". Por tanto, podemos odiar a alguien sin pecado.

3. Nada natural es pecado, porque, según dice el Damasceno, el pecado es "el apartamiento de lo que es conforme a la naturaleza". Es natural a una cosa que odie lo que le es contrario y que trabaje por su destrucción. Por consiguiente, parece que no sea pecado que uno odie a su enemigo.

Por otra parte, se lee en San Juan: "Quien odia a su hermano anda en tinieblas". Las tinieblas espirituales son los pecados. En consecuencia, no se puede odiar al prójimo sin pecado.

Respuesta. El odio se opone al amor, como queda dicho. Por lo cual, el odio tanta razón tiene de mal cuanta el amor de bien. Se debe amor al prójimo por lo que posee de Dios, o sea por la naturaleza y por la gracia; mas no se le debe amor por lo que tiene de sí mismo o del diablo, a saber, por el pecado y la falta de justicia. De aquí que sea lícito odiar el pecado en el hermano con todo lo que implica carencia de justicia divina, pero no se puede odiar sin pecado la naturaleza misma ni la gracia del hermano. El hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y la deficiencia de bien pertenece al amor del hermano, pues por motivo idéntico deseamos el bien a una persona y odiamos lo malo de ella. Por donde, tomando el odio del hermano en absoluto, va siempre con pecado.

Soluciones. 1. Por mandamiento de Dios hemos de honrar a los padres en cuanto están unidos a nosotros por naturaleza y afinidad, pero han de ser odiados si nos son obs-

[7] *De fide orth.* c.4,20: MG 94,876.976: l.4 c.20: MG 94,1196.
[8] 1-2 q.29 a.1 *Sed contra*; a.2 arg.1 et ad 1.

táculo en allegarnos a la perfección de la divina justicia.

2. Dios odia la culpa en los calumniadores, no la naturaleza. Así podemos odiar a los calumniadores sin culpa.

3. Los hombres no nos son contrarios por los bienes que tienen de Dios, por lo cual han de ser amados. Nos son contrarios por movernos enemistades, que atañen a su culpa, y de esta manera han de ser odiados, pues debemos odiar en ellos aquello por lo que son enemigos nuestros.

quantum ad hoc quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae iustitiae.

Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum quod hominos secundum bona quae habent a Deo non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet: et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

ARTICULO 4

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quae in proximum committuntur [a]

Si el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen

Dificultades. Parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados que contra él se cometen.

1. Se lee en San Juan "El que odia a su hermano es un homicida". El homicidio es el pecado más grande de los que se cometen contra el prójimo. Luego también el odio.

2. Lo pésimo se opone a lo óptimo. El amor es lo mejor que damos al prójimo, puesto que todo lo demás se endereza al amor. Por tanto, el odio es lo pésimo.

Por otra parte, se llama mal "a lo que daña", según San Agustín. Más se perjudica al prójimo con otros pecados que con el odio, como por el hurto, el homicidio y el adulterio. Luego el odio no es el más grave de los pecados.

2. Y San Crisóstomo, comentando las palabras de San Mateo: "El

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur.

1. Dicitur enim I Io. 3,15: «Omnis qui odit fratrem suum homicida est». Sed homicidium est gravissimum peccatorum quae committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Praeterea, «pessimum opponitur optimo». Sed optimum eorum quae proximo exhibemus est amor: omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra, malum dicitur «quod nocet»; secundum Augustinum, in «Enchirid.» [b] Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium: puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

2. Praeterea, Chrysostomus, exponens illud Mt. 5,19, «Qui sol-

[a] Infra q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4

[b] C.12: ML 40,237.

verit unum de mandatis istis minimis», dicit [10]: «Mandata Moysi, Non occides, Non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna: mandata autem Christi, idest Non irascaris, Non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima». Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

que traspasare uno de estos mandamientos *mínimos*", dice: "Los preceptos de Moisés: No matar, no adulterar, en el premio son pequeños, pero grandes en el pecado. Mas los mandamientos de Cristo: No te aires, no codicies, son grandes en el premio y pequeños en el pecado". El odio, como la ira y la codicia, se cuentan entre los impulsos interiores. Por consiguiente, el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Respondeo dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiae hominem occidit. Et si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.—Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur pejora sunt exteriora peccata quam interius odium.

Respuesta. El pecado que se hace contra el prójimo reviste carácter de mal por dos razones: por el desorden del que peca y por el perjuicio que se infiere a aquel contra quien se peca. Del primer modo, el odio es pecado mayor que las acciones externas hechas en daño del prójimo, porque por él se desordena la voluntad del hombre, que es lo mejor que tiene, de que procede la raíz del pecado. De aquí que aun las acciones exteriores, si se desordenasen sin desorden de la voluntad, no serían pecados, como, por ejemplo, cuando uno, sin darse cuenta o por celo de la justicia, mata a un hombre. Y si alguna culpa hay en los pecados externos que contra el prójimo se cometen, todo proviene del odio interior.—En cuanto al daño, empero, que se inflige al prójimo, son peores los pecados exteriores que el odio interior.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Soluciones.—Con esto se da respuesta a las objeciones.

ARTICULO 5

Utrum odium sit vitium capitale

Si el odio es vicio capital

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale.

1. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est prin-

Dificultades. Parece que el odio es vicio capital.

1. El odio se opone directamente a la caridad. La caridad es la prin-

[10] *Op. imperf. in Mt.* homil.10 super 5,19: MG 56,688.

cipal entre todas las virtudes y su madre. Luego el odio es máximo vicio capital y principio de todos los otros.

2. Los pecados nacen en nosotros de la inclinación de las pasiones, conforme al Apóstol: "Las pasiones de los pecados obraban en nuestros miembros para que fructificasen para la muerte". De entre las pasiones del alma, del amor y del odio parece que se siguen todas las demás, como de lo dicho se desprende. Por tanto, el odio debe contarse entre los vicios capitales.

3. Vicio es el mal moral. El odio mira preferentemente al mal más que otra pasión. En consecuencia, parece que el odio debe denominarse vicio capital.

Por otra parte, San Gregorio no cuenta el odio entre los siete vicios capitales.

Respuesta. Queda dicho arriba que vicio capital es aquel del cual con más frecuencia nacen otros vicios. El vicio va contra la naturaleza del hombre, en cuanto animal racional. Por aquellas cosas que se hacen contra la naturaleza, se corrompe poco a poco lo natural; por lo cual se va apartando, en primer lugar, de lo que es menor según la naturaleza y, por último, de lo que es más. Porque lo que va primero en la construcción es lo último en el derribo. Lo primero y más natural al hombre es amar el bien, y sobre todo el divino, y el bien del prójimo. Por donde el odio, que contradice este amor, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último. Por eso, el odio no es vicio capital.

Soluciones. 1. Se lee en el Filósofo: "La virtud de una cosa consiste en que esté bien dispuesta según

cipalissima virtutum et mater aliarum. Ergo odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Praeterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum: secundum illud ad Rom. 7,5: «Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti». Sed in passionibus animae ex amore et odio videntur omnes alias sequi, ut ex supradictis [11] patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Praeterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [12], non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.3.4), vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam: quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in delictione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII «Physic.» [13], virtus uniusculusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita se-

[11] 1-2 q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.
[12] C.45: ML 76,621.
[13] C.3 n.4 (Bk 246a13): S.Th., lect.5.

cundum suam naturam». Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam factae, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono: et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens: quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

su naturaleza". Por lo cual es menester que lo primero y principal en las virtudes sea lo primero y principal en el orden natural. Por eso la caridad se tiene por la más principal de ellas; y por la misma razón, como está dicho, el odio no puede ser el primero entre los vicios.

2. El odio del mal, que contraría al bien natural, es primero entre las pasiones del alma, como el amor del bien natural. En cambio, el odio del bien connatural no puede ser primero, antes bien tiene formalidad de último, pues ese odio atestigua la corrupción, ya obrada, de la naturaleza, igual que el amor del bien extraño.

3. Doble es el mal. Uno verdadero, que ataca al bien natural. El odio de ese mal puede alcanzar categoría de prioridad entre las pasiones. Hay otro mal no verdadero, sino aparente, esto es: que es verdadero y connatural bien, pero se toma por mal por la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal por necesidad es el último y no el primero, puesto que es vicioso.

ARTICULO 6

Utrum odium oriatur ex invidia *

Si el odio se origina de la envidia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia.

1. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso: tristamur enim de praesentia malorum quae odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Praeterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est (q.25 a.1; q.26 a.2). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium

Dificultades. Parece que el odio no se origina de la envidia.

1. Envidia es tristeza del bien ajeno. El odio no nace de la tristeza; antes al contrario, nos entristecemos por la presencia de los males que odiamos. Luego el odio no se origina de la envidia.

2. El odio se opone al amor. El amor al prójimo responde al amor de Dios, como hemos visto arriba. Así, el odio al prójimo se cuenta en el odio a Dios. Ahora bien: el odio

* Infra q.158 a.7 ad 2; *De malo* q.10 a.3.

a Dios no es causado por la envidia, pues no envidiamos a quienes distan mucho de nosotros, sino a quienes juzgamos cercanos, según el Filósofo. Por tanto, el odio no brota de la envidia.

3. Una es la causa de un efecto. El odio aborta de la ira, pues dice San Agustín en la Regla que "la ira aumenta en odio". Por consiguiente, no es causado el odio por la envidia.

Por otra parte, dice San Gregorio que el odio procede de la envidia.

Respuesta. Queda dicho arriba que el odio al prójimo es lo último en el proceso del pecado, por oponerse al amor con que naturalmente lo amamos. Sucede que uno se aparte de lo que es natural al intentar rehuir algo que naturalmente hay que evitar. Todo animal, naturalmente, igual rehuye la tristeza y apetece el placer, como es de ver en el Filósofo. Por eso, así como el amor es causado del deleite, así el odio tiene su causa en la tristeza. Porque nos movemos a amar lo que deleita tomado bajo la razón de bien, y nos incitamos a odiar lo que nos contrista al considerarlo como un mal. Por lo cual, siendo la envidia tristeza del bien del prójimo, se sigue que su bien se nos haga odioso, y así el odio nace de la envidia.

Soluciones. 1. Tanto la potencia apetitiva como la aprehensiva se proyectan sobre sus actos, deduciéndose que en los impulsos de aquélla hay cierto movimiento circular. Pues, según el primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, del que procede el placer al alcan-

Deo non causatur ex invidia: non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum, in II «Rhet.» [14] **Ergo odium non causatur ex invidia.**

3. Praeterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira: dicit enim Augustinus, in «Regula» [15], **quod «ira crescit in odium». Non ergo causatur odium ex invidia.**

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c. nt.12), quod do invidia oritur odium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.5), odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per Philosophum, in VII [16] **et X** [17] **«Ethic.» Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium: sicut enim movemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.**

Ad primum, ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delec-

[14] C.10 n.1.5 (BK 1387b32; 1388a5).
[15] *Epist.* 211: ML 33,964.
[16] C.13 n.1 (BK 1153b1): S.TH., lect.13.
[17] C.2 n.1 (BK 1172b9): S.TH., lect.2.

tatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur: et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus: unde etiam supra (a.1) dictum est quod Deus non habetur odio nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictae: postea autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

zar lo que deseaba. Y porque deleitarse en el bien amado reviste formalidad de bien, se sigue que el deleite cause el amor, y, por idéntica razón, el odio se causa de la tristeza.

2. Diferente es el motivo del amor y el del odio. El objeto del amor es el bien, derivado de Dios a las criaturas; de aquí que el amor principalmente recae sobre Dios y después sobre el prójimo. En cambio, el motivo del odio es el mal, que no cabe en Dios, sino en sus efectos; por eso también se ha dicho arriba que no se tiene odio a Dios sino como aprehendido en sus efectos. Por donde más principalmente el odio se ceba en el prójimo que en Dios. Y, siendo la envidia al prójimo madre de su odio, se hace, consiguientemente, causa del odio a Dios.

3. Nada impide que una cosa pueda originarse de diferentes causas por diversos motivos. Así, el odio puede brotar de la ira y de la envidia. Más derechamente de la envidia, que vuelve entristecedor el bien del prójimo y, por consiguiente, odioso. De la ira nace el odio en su crecimiento; pues, primeramente, por la ira deseamos el mal del prójimo en cierta medida, en cuanto que dice razón de venganza; después se llega a desear en absoluto su mal, esencia del odio. Por donde se ve que formalmente el odio trae su origen de la envidia por razón del objeto, y dispositivamente de la ira.

CUESTION 35

(In quatuor articulos divisa)

De acedia

De la acidia

Se pasa ahora al estudio de los vicios opuestos al gozo de la caridad, el cual se tiene del bien divino, a cuyo gozo se opone la acidia, y del bien del prójimo, a que se opone la envidia. Por lo cual, primeramente vamos a hablar de la acidia y a continuación de la envidia.

Sobre lo primero se ponen cuatro artículos:

Primero: si la acidia es pecado.
Segundo: si es vicio especial.
Tercero: si es pecado mortal.
Cuarto: si es vicio capital.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis (cf. q.34 introd.). Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia (q.36).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum acedia sit peccatum.

Secundo: utrum sit speciale vitium.

Tertio: utrum sit mortale peccatum.

Quarto: utrum sit vitium capitale.

ARTICULO 1

Utrum acedia sit peccatum [a]

Si la acidia es pecado

Dificultades. Parece que la acidia no es pecado.

1. Por las pasiones, ni somos alabados ni vituperados, según el Filósofo. La acidia es una pasión, una especie de tristeza, como dice el Damasceno y hemos demostrado. Luego la acidia no es pecado.

2. Ninguna flaqueza corporal que a determinadas horas acaece reviste formalidad de pecado. La acidia es eso, pues dice Casiano: "La acidia sobre todo molesta al monje sobre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum.

1. «Passionibus» enim «non laudamur neque vituperamur»; secundum Philosophum, in II «Ethic.» [1]. Sed acedia est quaedam passio: est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit [2], et supra habitum est (1-2 q.35 a.8). Ergo acedia non est peccatum.

2. Praeterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi: dicit enim Cassianus, in X lib. «De institutis monasteriorum» [3]: «Maxime

---

[a] *De malo* q.11 a.1.

[1] C.5 n.3 (BK 1109b31): S.TH., lect.5.
[2] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.
[3] C.1: ML 49,363.

acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotantis». Ergo acedia non est peccatum.

3. Praeterea, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit: dicit enim Cassianus, in eodem libro [4], quod acedia provenit ex hoc quod aliquis «ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longequo posita magnificat monasteria»; quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Praeterea, omne peccatum est fugiendum: secundum illud Eccli. 21,2: «Quasi a facie colubri, fuge peccatum». Sed Cassianus dicit, in eodem libro [5]: «Experimento probatum est acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam». Ergo acedia non est peccatum.

Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi: dicitur enim Eccli. 6,26: «Sublice humerum tuum et porta illam», idest spiritualem sapientiam, «et non acedieris in vinculis eius». Ergo acedia est peccatum.

Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum (l.c. nt.2), est «quaedam tristitia aggravans», quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tacdium operandi: ut patet per hoc quod dicitur in Glossa [6] super illud Ps. 106,18, «Omnem escam abominata est anima eorum»; et a quibusdam dicitur quod acedia est «torpor mentis bona negligentis inchoare» [7]. Huiusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundum

la hora sexta, como cierta fiebre que da en tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos ardores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas". Por tanto, la acidia no es pecado.

3. Lo que procede de buena raíz, no parece que sea pecado. La acidia procede de buena raíz, pues dice Casiano que la acidia proviene de que uno "gime por no tener fruto espiritual", y "la ausencia tenida lejos sobrestima el monasterio", lo cual parece cosa de humildad. La acidia no es, pues, pecado.

4. Ha de huirse todo pecado, en conformidad con la Escritura: "Huye el pecado como de culebra". Y Casiano escribe: "Es por experiencia averiguado que el asalto de la acidia no se evita huyendo, se supera resistiendo". En consecuencia, la acidia no es pecado.

Por otra parte, lo que prohibe la Escritura es pecado. La acidia lo es, pues se lee: "Arrima el hombro y llévala (a la espiritual sabiduría) y no tengas acidia en sus lazos". Es, pues, pecado la acidia.

Respuesta. Conforme el Damasceno, la acidia es "una tristeza molesta", que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada. También lo que es ácido es frío. Por eso, la acidia lleva cierto tedio en obrar, lo cual es evidente por lo que se lee en la Glosa, exponiendo las palabras: "Toda comida les daba náuseas"; y por lo que algunos dicen que la acidia es "la indolencia del alma en empezar lo bueno". Tal tristeza siempre es mala, a veces aun en sí misma y a veces en sus efectos. La tristeza en

[4] Ibid., c.2: ML 49,366.
[5] Ibid., c.25: ML 49,398.
[6] *Ordin.*: AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.106,18: ML 37,1425.
[7] Cf. RABANUM MAURUM, *De eccles. discipl.* l.3: *De acedia*: ML 112,1251.

sí misma es mala: versa sobre lo que es en apariencia mal y es bien verdadero, como, por el contrario, el placer malo recae en bien aparente, que en realidad es mal. Pues, siendo el bien espiritual verdadero bien, la tristeza del bien espiritual es en sí mismo mala; mas también la tristeza de lo que es en realidad mal es mala por su efecto, si así pesa sobre el hombre que del todo lo retrae de la buena obra. Por lo cual el Apóstol no quiere que el penitente "se vea consumido por la excesiva tristeza" del pecado. Y, pues la acidia, en el sentido que aquí se toma, dice tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en su efecto; de aquí que la acidia sea pecado; pues en los impulsos apetitivos llamamos pecado al mal, como de lo dicho se desprende.

Soluciones. 1. Las pasiones de suyo no son pecados, pero son vituperadas en cuanto que entienden en un mal, igual que son alabadas por aplicarse a un bien. De aquí que la tristeza en sí misma no implica nada laudable ni vituperable; la tristeza moderada del mal, algo laudable; y la tristeza del bien, como la tristeza demasiada del mal, entraña algo vituperable. Y así la acidia se tiene por pecado.

2. Las pasiones del apetito sensitivo pueden de suyo ser pecados veniales e inducen al alma al pecado mortal. Y, pues el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna transmutación corporal el hombre sea más hábil para algún pecado. Por eso puede suceder que por algunas transmutaciones corporales, que acaecen a sus tiempos, nos molesten más ciertos pecados. Y, pues toda flaqueza corporal de suyo dispone a la tristeza, los que ayunan son más combatidos de ac-

seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum: sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secudum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat: unde et Apostolus, II ad Cor. 2,7, non vult ut poenitens «maiori tristitia» de peccato «absorbeatur». Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum: malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis [1] patet.

Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata: sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile: sed tristitia de malo vere moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo

[1] Q.10 a.2; 1-2 q.71 a.6; q.74 a.3.

ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia: de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat: quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum: sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria: unde dicitur I ad Cor. 6,18: «Fugite fornicationem». Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia: quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia.

dia sobre el mediodía, cuando ya empiezan a sentir la falta de comida y a ser apretados con los calores del sol.

3. A la humildad atañe que no se engría el hombre considerando sus defectos; pero lo que no es cosa de humildad, sino de ingratitud, es que desprecie los bienes que tienen de Dios. De ese desprecio proviene la acidia, pues nos entristecemos con las cosas que reputamos malas y viles. Así es menester que de tal modo se realcen los bienes ajenos, que no se menosprecien los recibidos divinamente, pues se volverían tristes.

4. Siempre se ha de huir del pecado, pero, a veces, la tentación del pecado hay que vencerla huyendo y otras resistiéndole. Huyendo, cuando en continuo pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como sucede en la lujuria; por eso se dice: "Huid la fornicación". Resistiendo, empero, cuando el perseverante pensamiento quita todo incentivo, que proviene de leve consideración. Y esto es lo que acaece en la acidia, porque, cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos vuelven, con lo cual cesa.

ARTICULO 2

Utrum acedia sit speciale vitium *

Si la acidia es vicio especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit speciale vitium.

1. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito: nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut

Dificultades. Parece que la acidia no es vicio especial.

1. Lo que concierne a todo vicio no reviste formalidad de vicio especial. Cualquier vicio hace entristecer al hombre del bien espiritual contrario: el lujurioso recibe tristeza del bien de la continencia, y el glotón, del de la abstinencia. Si, como está dicho, la acidia es tristeza del

* *De malo* q.11 a.2.

bien espiritual, parece que no es pecado especial.

2. Por ser la acidia tristeza, se opone al gozo. El gozo no es virtud especial. Luego tampoco la acidia es especial vicio.

3. Siendo el bien espiritual objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye, no constituye razón especial de virtud o de vicio, de no ser que se contraiga por algo añadido. No parece que nada lo contraiga en la acidia, si fuera vicio especial, si no lo es el trabajo, por el que algunos huyen de los bienes espirituales por ser fatigosos, por lo cual la acidia es cierto tedio. Rehuir trabajos y buscar descanso corporal pertenece a la pereza. Por tanto, la acidia no es más que pereza. Pero eso es falso, puesto que la pereza se opone a la diligencia, y el gozo a la acidia. No es, pues, vicio especial.

Por otra parte, Gregorio distingue la acidia de los demás vicios. Es, pues, vicio especial.

Respuesta. Siendo la acidia tristeza del bien espiritual, si se toma éste en general, no ofrecerá la acidia razón de vicio especial, porque, como está dicho, todo vicio rehuye el bien espiritual de la virtud contraria.—Tampoco se puede decir que lo sea por huir del bien espiritual en cuanto que es trabajoso, o molesto al cuerpo, u obstáculo de sus placeres, porque esto no distinguiría la acidia de los pecados de la carne, con los que se busca descanso y deleite corporal.

Por lo cual hay que decir que hay un orden en los bienes espirituales. Que todos los que están en las acciones de virtudes particulares se ordenan a único espiritual bien, el divino, que tiene virtud especial, cual es la caridad. De aquí que atañe a cada una de las virtudes gozar

dictum est (a.1), videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

2. Praeterea, acedia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Praeterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum: nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI «Moral.» [1], distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii: quia sicut dictum est (arg.1), omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae.—Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit.

Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo: nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis

[1] C.45: ML 76,621.

virtus, quae est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu: sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

del bien propio espiritual, que consiste en su propio acto, y especialmente a la caridad el gozo espiritual, con que se goza del divino bien. Y, de la misma manera, la tristeza que se contrista del bien espiritual, que está en los actos de cada una de las virtudes, no afecta a vicio especial, sino a todos ellos. Mas entristecerse del bien divino, de que se goza la caridad, es propio de un vicio especial, que se llama acidia.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum acedia sit peccatum mortale [a]

Si la acidia es pecado mortal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei. Sed acedia nulli praecepto contraria videtur: ut patet discurrenti per singula praecepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Praeterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis: dicit enim Cassianus, in lib. X «De institutis coenobiorum» (l.c. nt.2) quod acedia est «solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens». Ergo acedia non est peccatum mortale.

Dificultades. Parece que la acidia no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal contraría a un mandamiento de la ley de Dios. La acidia no parece contrariar a ninguno, como aparece repasándolos. Luego la acidia no es pecado mortal.

2. El pecado de obra en un mismo género no es menor que el pecado de pensamiento. Apartarse obrando de un bien espiritual, que lleva a Dios, no es pecado mortal; de otra suerte pecaría mortalmente el que no observara los consejos. Por tanto, no es pecado mortal huir con el corazón por la tristeza de esas obras espirituales. Así, la acidia no lo es.

3. Ningún pecado mortal se encuentra en los varones perfectos. Si, en cambio, la acidia, pues dice Casiano que la acidia es "más conocida de los solitarios y frecuente y dañoso enemigo de quienes habitan el desierto". Por consiguiente, la acidia no es siempre pecado mortal.

[a] *De malo* q.11 a.3.

Por otra parte, se lee en el Apóstol: "La tristeza del siglo causa la muerte". Tal es la acidia; no es "tristeza según Dios", la cual se contradivide con la del siglo, que causa la muerte. Así, pues, es pecado mortal.

Respuesta. Queda dicho arriba que se llama pecado mortal el que quita la vida espiritual, derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por lo cual es pecado mortal el que de suyo, según su propia razón, contraría a la caridad. Así es la acidia. Porque el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, como hemos visto; y la acidia es tristeza del bien espiritual en cuanto es bien divino. Por donde, en conformidad con su género, la acidia es pecado mortal.

Mas se ha de tener presente en todos los pecados que son mortales según su género que sólo son mortales cuando alcanzan su perfección; la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón, pues hablamos del pecado humano que se realiza con acción humana, cuyo principio es la razón. De aquí que, si se incoa el pecado en la sensualidad y no llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado venial, por la imperfección del acto; v. gr.: en el género del adulterio, la concupiscencia en la sola sensualidad es pecado venial; si, en cambio, se llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de acidia en la sensualidad sola, cuando es por la repugnancia de la carne al espíritu, es pecado venial; pero cuando llega hasta la razón, consintiendo en la huida y horror del bien divino, prevaleciendo del todo la carne contra el espíritu, entonces es claro que la acidia es pecado mortal.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. 7,10: «Tristitia saeculi mortem operatur». Sed huiusmodi est acedia: non enim est «tristitia secundum Deum», quae contra tristitiam saeculi dividitur, quae mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.72 a.5; q.88 a.1.2), peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat: unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (q.28 a.1): acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis: loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quae consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum: et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae: sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usquo ad consensum rationis.

Soluciones. 1. La acidia contraría el precepto de la santificación del sábado, en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios, a la que contradice la tristeza del bien divino del alma.

2. La acidia no es apartamiento mental de cualesquiera bienes espirituales, sino del bien divino, al que por necesidad debe unirse la mente. Por donde, si uno se contrista porque otro lo obligue a cumplir obras de virtud que no está en la obligación de hacer, no hay pecado de acidia; sino cuando se contrista de las cosas que hay que hacer inminentemente por Dios.

3. En los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acidia, que no llegan hasta el consentimiento de la razón.

ARTICULO 4

Utrum acedia debeat poni vitium capitale [a]

Si debe tenerse a la acidia por vicio capital

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale.

1. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est (q.34 a.5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI «Moral.» (l.c. nt.9), sex filias acediae, quae sunt «malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita»: quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (q.34 a.6). Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa

Dificultades. Parece que no debe tenerse a la acidia por vicio capital.

1. Se llama vicio capital el que impulsa a las acciones pecaminosas, como arriba se trató. La acidia no impulsa a obrar, antes bien retrae. Luego no debe tenerse por vicio capital.

2. El vicio capital tiene determinadas hijas. San Gregorio asigna a la acidia seis: "malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia en lo tocante a los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito", que no parece que nazcan propiamente de la acidia. Pues el rencor parece que es lo mismo que el odio, el cual procede de la envidia, como está dicho; la malicia es género de todos los vicios, y la divagación de la mente por lo vedado también se halla en todos. La indolencia en

[a] Infra q.36 a.4; *Sent.* 2 d.42 a.2 a.3; *De malo* q.11 a.4.

los preceptos parece ser idéntica a la acidia, y la pusilanimidad y la desesperación pueden brotar de cualesquiera pecados. No se tiene, pues, congruentemente a la acidia por vicio capital.

3. San Isidoro diferencia el vicio de la acidia del de la tristeza, diciendo que es tristeza al apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado, y acidia al entregarse a indebida quietud. Y dice que de la tristeza provienen "el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación"; y, en cambio, de la acidia estos siete: "la ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la instabilidad, la verbosidad, la curiosidad". Parece, en consecuencia, que San Gregorio o San Isidoro asignan mal a la acidia con sus hijas como vicio capital.

Por otra parte, San Gregorio mismo dice que la acidia es vicio capital y que tiene dichas hijas.

Respuesta. Hemos visto arriba que se llama vicio capital aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Así como los hombres hacen muchas cosas por el deleite, sea para recibirlo, sea también para obrar algo llevados de su impulso, así también hacen muchas cosas por causa de la tristeza, o para evitarla o lanzándose con su peso a acometer algo. Por donde, siendo la acidia cierta tristeza, como hemos dicho, justamente se tiene por vicio capital.

Soluciones. 1. La acidia, gravando el ánimo, estorba al hombre en las obras que causan tristeza. Con todo, encamina el ánimo a obrar algunas cosas que se compadecen con

praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Praeterea, Isidorus, in libro «De summo bono» [10], **distinguit vitium acediae a vitio tristitiae, dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit** [11] **de tristitia oriri «rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem»: de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt «otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas». Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.**

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c. nt.9), acediam esse vitium capitale et habere praedictas filias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.84 a.3.4), vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde cum acedia sit tristitia quaedam, ut supra (a.1) dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae

[10] *Sent.* l.2 c.37: ML 83,638.
[11] *Quaest. in Vet. Test.*, in Dt. c.16 super 7,1: ML 83,366.

consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [12], «nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia», necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum, in X «Ethic.» [13] In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per «desperationem». Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per «pusillanimitatem»; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per «torporem circa praecepta».—Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est «rancor»; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est «malitia».—Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae «evagatio circa illicita».

Per quod patet responsio ad ea quae circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus, in libro «De in-

la tristeza, como llorar, o a otras con que se evita la tristeza.

2. San Gregorio asigna correctamente las hijas a la acidia. Porque, como dice el Filósofo, "nadie por largo tiempo puede permanecer con tristeza y sin placer"; es menester que de la tristeza nazca algo doblemente: que el hombre huya de lo contristante y que pase a aquello de que toma placer; lo mismo que quienes, no pudiendo gozar las espirituales delicias, se enfangan en las del cuerpo, en sentir del Filósofo. Este proceso se observa en la huída de la tristeza, pues en primer lugar rehuye el hombre lo contristante y después aún impugna lo que causa tristeza. Los bienes espirituales de que se entristece la acidia son fin y conducentes al fin. La fuga del fin se realiza con "la desesperación". La huída de los bienes conducentes al fin, sobre los cuales recaen los consejos, si son arduos, la lleva a cabo "la pusilanimidad"; si atañentes a la justicia común, "la indolencia en los preceptos".—La impugnación de los bienes espirituales, que contristan a veces, se ejerce sobre los hombres que encaminan a ellos, y cristaliza en el "rencor"; a veces se siente en los mismos bienes espirituales, abocando en su detestación por "malicia" rigurosa.—Y con respecto a la caza de placeres exteriores, impulsado por la tristeza, se da por hija de la acidia a "la divagación de la mente por lo vedado".

Con lo dicho se da clara respuesta á lo que se objetaba sobre cada una de las hijas, pues la malicia no se toma aquí en cuanto que es género de vicios, sino de la manera apuntada; tampoco rencor se toma en común por odio, sino por cierta indignación. Y lo mismo hay que decir de los demás.

3. También Casiano distingue la tristeza de la acidia, pero San Grego-

[12] C.5 n.2 (BK 1157b15); c.6 n.4 (BK 1158a23): S.TH., lect.5.6.
[13] C.6 n.4 (BK 1176b19): S.TH., lect.9; cf. l.7 c.14 n.5 (BK 1154b2): S.TH., lect.14.

rio mejor llama a la acidia tristeza. Porque, como está dicho, la tristeza no es vicio distinto de los otros, en cuanto que hace dejar la obra por pesada y trabajosa o por cualquiera de las causas con que uno se entristece; sino sólo que hace contristarse del bien divino, lo cual toca en la esencia de la acidia, que en tanto se entrega a indebida quietud en cuanto lo menosprecia.

Las que San Isidoro pone que brotan de la acidia y de la tristeza, se reducen a las que San Gregorio trae, pues "la amargura", que San Isidoro dice procede de la tristeza, es un efecto del rencor; "la ociosidad" y "la somnolencia", a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpliéndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que dice que salen de la acidia, se reducen a la divagación de la mente por lo ilícito, la cual, por estar asentada en el castillo del alma, que desea derramarse sin concierto por lo más diverso, se llama "instabilidad del alma"; que si toca en el conocer, se llama "curiosidad", y si en parlar, "verbosidad"; mas, si zarandea el cuerpo, no dejándolo parar en lugar alguno, se denomina "inquietud corporal", indicando con los movimientos descompasados de sus miembros la divagación mental, que, si lo deja campar por diferentes lugares, se llama "instabilidad", que también puede tomarse por la volubilidad del propósito.

stitutis coenob.» [14], distinguit tristitiam ab acedia: sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra (a.2) dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum.

Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam «amaritudo», quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. «Otiositas» autem et «somnolentia» reducuntur ad torporem circa praecepta: circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens; et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importuno ad diversa se diffundere, vocatur «importunitas mentis»; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur «curiositas»; quantum autem ad locutionem, dicitur «verbositas»; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur «inquietudo corporis», quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur «instabilitas». Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

[14] L.10 c.1: ML 49,359.

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De invidia

De la envidia

Deinde considerandum est de invidia (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit invidia.

Secundo: utrum sit peccatum.

Tertio: utrum sit peccatum mortale.

Quarto: utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

Después ha de estudiarse la envidia. Acerca de la cual se inquieren cuatro puntos.

Primero: qué cosa sea la envidia.

Segundo: si es pecado.

Tercero: si es pecado mortal.

Cuarto: si es vicio capital y sobre sus hijas.

ARTICULO 1

Utrum invidia sit tristitia [a]

Si la envidia es una tristeza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia.

1. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum invidiae est bonum: dicit enim Gregorius, in V «Moral.» [1], de invido loquens: «Tabescentem mentem sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena». Ergo invidia non est tristitia.

2. Praeterea, similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [2]: «Invidebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem». Ergo invidia non est tristitia.

3. Praeterea, tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum

Dificultades. Parece que la envidia no es una tristeza.

1. El objeto de la tristeza es el mal. Y el objeto de la envidia es el bien, pues dice San Gregorio hablando del envidioso: "Sacia su alma recomida con la pena, atormentada por la felicidad ajena". Luego la envidia no es cierta tristeza.

2. La semejanza no es causa de tristeza, antes bien de placer. La semejanza es causa de la envidia, en sentir del Filósofo: "Envidiarán a quienes les son semejantes en el linaje, en el parentesco, en la estatura, en el vestido o por la reputación". Por tanto, la envidia no es tristeza.

3. La tristeza es causada por algún defecto; por lo cual, los que están en gran deficiencia son propensos a ella, como hemos dicho al

---

[a] Infra a.2; *In I Cor.* 14 lect.1; *De malo* q.10 a.1 ad 6.

[1] C.46: ML 75,728.

[2] C.10 n.7.2 (Bk 1387b22; b25).

tratar de las pasiones. Los "faltos de algo, los amadores de honras y los que se pican de sabios, son envidiosos", como se lee en el Filósofo. La envidia, pues, no es una tristeza.

4. La tristeza se opone al placer. No tienen idéntica causa los opuestos. Siendo, en consecuencia, el recuerdo de los bienes poseídos causa de placer, como queda dicho, no será causa de tristeza. En cambio, es causa de envidia, pues dice el Filósofo que algunos envidian a quienes "tienen o han tenido lo que les acomodaba y que ellos mismos alguna vez poseyeron". Por consiguiente, la envidia no es una tristeza.

Por otra parte, pone San Juan Damasceno la envidia como especie de la tristeza, y dice que es "tristeza del bien ajeno".

Respuesta. El objeto de la tristeza es el mal propio. Sucede que el bien ajeno se toma como mal propio, y en este sentido se puede tener tristeza del bien ajeno. Lo cual doblemente acaece. De un primer modo, cuando se entristece uno del bien de alguien en cuanto que de él parte peligro de algún daño: como cuando el hombre se contrista del encumbramiento de su enemigo, temiendo no le perjudique. Esta tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor. De otra manera el bien ajeno se juzga mal propio, en cuanto aminora la propia gloria o la excelencia. En este sentido, principalmente, se entristece la envidia del bien ajeno; que por eso envidian los hombres aquellos bienes "que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama", en parecer del Filósofo.

est (1-2 q.47 a.3), cum de passionibus ageretur. Sed illi «quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes», sunt invidi, ut patet per Philosophum, in II «Rhet.» [3] **Ergo invidia non est tristitia.**

4. Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria honorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1-2 q.32 a.3), non erit causa tristitiae. Est autem causa invidiae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» [4], **quod his aliqui invident «qui habent aut possederunt quae ipsis conveniebant aut quae ipsi quandoquo possidebant». Ergo invidia non est tristitia.**

Sed contra est quod Damascenus, in II libro [5], **ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit quod invidia est «tristitia in alienis bonis».**

Respondeo dicendum quod obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti: sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne cum laedat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [6]. **Alio modo bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis hominis invident «in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse»; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.»** [7]

---

[3] C.10 n.2.3 (BK 1387b27; b31).
[4] Ibid., n.9 (BK 1388a20).
[5] *De fide orth.*, c.14: MG 94,932.
[6] C.9 n.3 (BK 1356b22).
[7] C.10 n.4 (BK 1387b35).

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium: nullus enim, nisi insanus, studet se aequare vel praeferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet: sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristaretur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi: quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob 5,2 dicitur: «Parvulum occidit invidia». Et dicit Gregorius, in V «Moral.» (l.c. nt.1), quod «invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus».

Ad quartum dicendum quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat: sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam. Et inquantum ab aliis habentur, causant invidiam: quia hoc ma-

Soluciones. 1. No es obstáculo que lo que para uno es bien lo tome como malo otro. Así puede darse tristeza sobre el bien, como hemos dicho.

2. ¡Se envidia la gloria de otro por disminuir la gloria que uno apetece; por consiguiente, se tiene no sólo a aquellos con quienes se quiere el hombre igualar o anteponer en la gloria. Pero esto no se da con respecto a los muy distantes de uno, ya que nadie, de no ser demente, intenta codearse o preferirse en la gloria a quienes son mucho mayores: ni el plebeyo con el rey, ni éste con aquél, a quien tanto sobrepuja. De aquí que no envidie el hombre a los que están muy distantes en lugar, en edad o en estado, sino a los cercanos, con quienes se empeña en igualarse o anteponerse; pues cuando ellos sobresalen en la gloria, acaece en contra de nuestro provecho, y esto causa tristeza. La semejanza, por el contrario, causa deleite en cuanto concuerda con la voluntad.

3. ¡Nadie se esfuerza en aquello de que está muy distante. Cuando alguien le excede en eso, no lo envidia. Si, empero, es muy poca la diferencia, le parece que puede poseerlo, y entonces se empeña en ello. Si fracasa en su intento por el exceso de gloria del otro, se entristece. Por esto los que ambicionan honores son envidiosos. De igual manera lo son también los pusilánimes, por reputar todo grande y con el menor bien que a otro le acaece se creen enormemente superados. Y así se dice en Job: "Al apocado le mata la envidia". Y San Gregorio dice que "no podemos envidiar sino a quienes tenemos por mejores que nosotros en algo".

4. El recuerdo de bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causa placer; mas tristeza en cuanto perdidos; tenidos por otros, envidia, porque eso parece sobre todo derogar la propia gloria. Y así dice el Filósofo

que "los viejos envidian a los jóvenes; y quienes mucho perdieron por conseguir algo, a los que con pocas expensas lo consiguieron", pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido.

ximo videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit Philosophus, in II «Rhet.» (l.c. nt.4), quod «senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti»; dolent enim de amissione suorum bonorum et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULO 2

Utrum invidia sit peccatum [a]

Si la envidia es pecado

Dificultades. Parece que la envidia no es pecado.

1. Dice San Jerónimo: "Tenga compañeras con las que aprenda, a quienes envidie, cuyas alabanzas le muerdan". A nadie se ha de solicitar a pecar. Luego la envidia no es pecado.

2. La envidia es "tristeza del bien ajeno", como San Damasceno dice. A veces se tiene laudablemente, pues se lee: "Cuando los impíos toman el poder, el pueblo gime". Por tanto, la envidia no es siempre pecado.

3. La envidia se denomina celo. Cierto celo es bueno, según el salmo: "El celo de tu casa me consumió". La envidia no es, pues, siempre pecado.

4. La pena se contradivide con la culpa. La envidia es una pena, pues dice San Gregorio: "Cuando la podredumbre de la envidia ha corrompido el corazón embrutecido, el mismo exterior indica qué clase de locura agita gravemente al ánimo. Pues el color se muda en amarillo, los ojos se abajan, la mente arde, los miembros quedan fríos, en el pensamiento brota la rabia y en los dientes crujimiento". La envidia, en consecuencia, no es pecado.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum.

1. Dicit enim Hieronymus, «Ad Laetam, de Instruct. filiae» [b]: «Habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur». Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Praeterea, invidia est «tristitia de alienis bonis», ut Damascenus dicit (l.c. nt.5). Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Prov. 29,2: «Cum impii sumpserint principatum, gemet populus». Ergo invidia non semper est peccatum.

3. Praeterea, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus: secundum illud Ps. 68,10: «Zelus domus tuae comedit me». Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Praeterea, poena dividitur contra culpam. Sed invidia est quaedam poena: dicit enim Gregorius, V «Moral.» (l.c. nt.1): «Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania lustigat: color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor». Ergo invidia non est peccatum.

---

[a] Infra q.158 a.1; *De malo* q.10 a.1; *In Psalm.* ps.36

[b] *Epist.* 107: ML 22,871.

Sed contra est quod dicitur ad Gal. 5,26: «Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes».

Respondeo dicendum quod sicut dictum est (arg.2), invidia est «tristitia de alienis bonis». Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est (a.1); et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII «Moral.» [9], ait: «Evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus».

Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [10]. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est: secundum illud I ad Cor. 14,1: «Aemulamini spiritualia». Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato.

Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut Philosophus dicit, in II «Rhet.» [11], est de divitiis et de talibus, quae possunt provenire dignis et indignis. Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur «nemesis», et pertinet ad bonos mores [12]. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis

Por otra parte, se lee: "No os hagáis codiciosos de vanagloria, provocándoos y envidiándoos unos a otros"

Respuesta. Hemos visto que la envidia es "tristeza del bien ajeno". Puede darse de cuatro modos. Primeramente, cuando uno se duele del bien de otro por temer daño para sí o para otros buenos. Esta tristeza no es envidia, como hemos dicho, y puede tenerse sin pecado. Pues San Gregorio dice: "Suele acaecer muchas veces que, sin perder la caridad, nos alegre la ruina del enemigo, como, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que creemos que con su caída se elevan justamente otros, y por la elevación de aquél tememos que sean injustamente oprimidos muchos".

En segundo lugar, puede uno entristecerse del bien de otro, no porque el lo posea, sino porque nos falte el que tiene. Esto es propiamente celo, en conformidad con el Filósofo. Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, en sentencia del Apóstol: "Envidiad lo espiritual". Pero, si se tiene de bienes temporales, puede darse con pecado y sin él.

De un tercer modo se contrista uno con el bien de otro en cuanto éste no es digno del bien que le sobreviene. Esta tristeza no puede nacer de bienes honestos, con los que uno se hace justo; antes bien, como el Filósofo dice, de riquezas y demás que suelen tocar a dignos e indignos, que, según él, se llama "némesis" y atañe a las buenas costumbres. Mas esto lo decía por considerar los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes al no mirar a los eternos. Pero conforme a la enseñanza de la fe, los bienes temporales que caben a los indignos por justa ordenación de Dios, están destinados o para su

[9] C.11: ML 76,226.
[10] C.11 n.1 (BK 1388a30).
[11] C.9 n.8 (BK 1387a11).
[12] Ibid., n.1.7 (BK 1386b12; 1387a8).

corrección o para su condena, y son como nada en comparación de los bienes futuros reservados a los buenos. Por lo cual, en la Escritura se prohibe esa tristeza: "No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal"; y en otro lugar: "Estaban ya deslizándose mis pies porque miré con envidia a los impíos, viendo la prosperidad de los malos".

En cuarto lugar puede uno entristecerse de los bienes de otros en cuante le excede en los mismos. Y esto es propiamente la envidia. Es siempre cosa mala, como enseña también el Filósofo, pues se duele de lo que debía alegrarse, a saber, del bien del prójimo.

Soluciones. 1. Ahí se toma la envidia por el celo con que uno debe inflamarse para aprovechar con los mejores.

2. Esa objeción se toma de la tristeza de los bienes ajenos en el primer sentido.

3. La envidia difiere del celo, como está dicho; por lo cual puede ser buena alguna clase de celo, más la envidia es siempre mala.

4. No hay inconveniente que un pecado, por razón de algun adjunto, sea penal, como queda dicho al tratar de los pecados.

proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem: et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra: secundum illud Ps. 36,1: «Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem». Et alibi Ps. 72,2-3: «Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns».

Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit, in II «Rhet.» (l.c. nt.10): quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est (in c). Unde zelus aliquis potest esse bonus: sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, poenale esse; ut supra dictum est (1-2 q.87 a.2), cum de peccatis ageretur.

ARTICULO 3

Utrum invidia sit peccatum mortale *

Si la envidia es pecado mortal

Dificultades. Parece que la envidia no es pecado mortal.

1. La envidia, al ser tristeza, es pasión del apetito sensitivo. En la sensualidad no cabe pecado mortal,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale.

1. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est pecca-

* *De malo* q.10 a.2.

tum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII «De Trin.»[13] Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia: dicit enim Augustinus, in I «Confessi.»[14]: «Vidi ego et expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum». Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per Philosophum, in II «Rhet.» (l.c. nt.6). Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Iob 5,2: «Parvulum occidit invidia». Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud I Io. 3,14: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres». Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiae, est bonum proximi sed secundum contrarium motum: nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet (a.1.2). Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Sed sicut supra dictum est (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5 ad 1), in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia: sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae. Ita

sino sólo en la razón, como prueba San Agustín. Luego la envidia no es pecado mortal.

2. Los niños no pueden cometer pecado mortal. En ellos se da la envidia, pues dice San Agustín: "Yo he visto y he tenido la experiencia de un niño celoso. Todavía no hablaba y miraba pálido con amargo aspecto a un su colactáneo". Por tanto, la envidia no es pecado mortal.

3. Todo pecado mortal contraría a alguna virtud. La envidia no contradice a ninguna, sino a la némesis, que es una pasión, como se lee en el Filósofo. La envidia, en consecuencia, no es pecado mortal.

Por otra parte, se dice en Job: "La envidia mata al insensato". Nada mata espiritualmente que no sea pecado mortal. Así la envidia es, pues, pecado mortal.

Respuesta. La envidia es pecado mortal en su género. El género del pecado se considera en su objeto. La envidia, por la formalidad de su objeto, contraría a la caridad, que es vida espiritual del alma: "Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, porque amamos a los hermanos". El objeto, pues, de ambas es el bien del prójimo, aunque con movimientos contrarios, porque la caridad goza con el bien del prójimo y la envidia se entristece, como queda claro con lo dicho. Por lo cual es evidente que la envidia por su género es pecado mortal.

Mas, como hemos dicho que en todo género de pecado mortal se dan movimientos imperfectos en la sensualidad—en el género del adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el del homicidio, el primer movimiento de ira—, así también en el de la envidia se encuentran unos primeros movimientos, a

[13] C.12: ML 42,1007.
[14] C.7: ML 32,665.

veces hasta en los varones perfectos, los cuales son pecados veniales.

Soluciones. 1. El impulso de la envidia, en cuanto que es pasión, es imperfecto en el género de las acciones humanas, cuyo principio es la razón; de donde tal envidia no es pecado mortal.—La misma razón cuenta en la envidia de los pequeños que no tienen uso de razón.

2. Con lo anterior se responde a la segunda.

3. La envidia, según el Filósofo, se opone a la némesis y a la misericordia, aunque de manera diferente: a la misericordia directamente, por contrariar al objeto principal, pues el envidioso se entristece del bien del prójimo, y el misericordioso de su mal; por eso los envidiosos no son misericordiosos, como allí mismo se dice, ni al contrario. Por parte de aquel de cuyo bien se contrista el envidioso, se opone la envidia a la némesis, ya que el nemesético toma tristeza del bien de quienes obran indignamente, al tenor del salmo: "Miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malos"; y el envidioso, en cambio, la toma del bien de los dignos; con lo que es claro que la primera contrariedad es más directa que la segunda. La misericordia es una virtud y efecto propio de la caridad; por donde la envidia se opone a la misericordia y a la caridad.

etiam et in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quod motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale.—Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod invidia, secundum Philosophum, in II «Rhet.» (l.c.) opponitur et nemesi et misericordiae, sed secundum diversa. Nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti: invidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem[14] dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi: nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Ps. 72,3: «Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns»; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quaedam virtus est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiae opponitur et caritati.

ARTICULO 4

Utrum invidia sit vitium capitale[a]

Si la envidia es vicio capital

Dificultades. Parece que la envidia no es vicio capital.

1. Se distinguen los vicios capi-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale.

1. Vitia enim capitalia distin-

[a] *De malo* q.8 a.1; q.10 a.3.

[14] C.9 n.5 (Bk 1387a31).

guuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriae: dicit enim Philosophus, in II «Rhet.» (l.c. nt.3), quod «amatores honoris et gloriae magis invident». Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Praeterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quae ex eis oriuntur: dicit enim Gregorius, XXXI «Moral.» [16]: «Prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt: sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt». Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum: dicit enim Gregorius, V «Moral.» [17]: «Quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit». Ergo, invidia non est vitium capitale.

3. Praeterea videtur quod inconvenienter eius filiae assignentur a Gregorio, XXXI «Moral». (l.c. nt.16), ubi dicit quod «de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis». Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex praemissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI «Moral.» (ib.), qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

Respondeo dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino (q.35 a.4), ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiae satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

tales de sus hijas. La envidia es hija de la vanagloria, pues dice el Filósofo: "Los que ambicionan honores y gloria son más envidiosos". Luego la envidia no es vicio capital.

2. Los vicios capitales parecen ser más leves que otros que de ellos nacen, pues dice San Gregorio: "Los primeros vicios se adentran en el alma engañada so color de razón; mas los que siguen al arrastrarla a toda locura, la confunden como con un clamor bestial". La envidia parece que es pecado gravísimo, pues dice San Gregorio: "Aunque perpetrando todo vicio se inocula en el corazón humano el virus del antiguo enemigo, sin embargo, en esta maldad la serpiente remueve sus entrañas y vomita la peste que imprime la malicia". Por tanto, la envidia no es vicio capital.

3. Parece que San Gregorio impropiamente asigna las hijas de la envidia, pues dice que "de la envidia aborta el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción en la prosperidad". Estas dos últimas parece que son lo mismo que la envidia, como se desprende de lo dicho. No deben tenerse, pues, por hijas de la envidia.

Por otra parte milita la autoridad de San Gregorio, que la tiene por vicio capital y le adscribe dichas hijas.

Respuesta. Así como la acidia es tristeza del bien espiritual divino, así la envidia lo es del bien del prójimo. Queda dicho que la acidia es vicio capital por la razón de compeler al hombre a obrar para remediar la tristeza o para satisfacerla. De donde, por la misma razón, es la envidia vicio capital.

[16] C.45: ML 76,622.
[17] C.46: ML 75,728.

Soluciones. 1. Dice San Gregorio: "Los vicios capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno sale de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia; porque, deseando el poderío de un vano nombre, se acobarda porque otro la pueda alcanzar". No va en contra de la esencia de vicio capital que uno nazca de otro, sino el no tener algún principal motivo para producir muchas clases de pecados.—Y tal vez porque la envidia nace a las claras de la vanagloria, no la tienen por vicio capital ni San Isidoro ni Casiano.

2. De esas palabras no se deduce, que la envidia sea el pecado máximo, sino que, cuando la sugiere el diablo, induce al hombre a lo que él tiene principalmente en el corazón, porque, como allí se añade, "la muerte entró por la envidia del diablo".

Con todo, hay cierta envidia que se cuenta entre los pecados gravísimos, cual es "la envidia de la gracia del hermano", con la que uno se duele del mismo aumento de la gracia de Dios y no tan sólo de su bien. De aquí que se tenga por pecado contra el Espíritu Santo, porque por ella de algún modo el hombre envidia al Espíritu Santo, que se glorifica con sus obras.

3. Así puede tomarse el número de las hijas de la envidia, porque en el empeño de la envidia hay algo como principio, como medio y como término. El principio es que uno disminuya la gloria ajena, u ocultamente, como lo hace "la murmuración", o en público, y así es "difamación". El medio está en que uno

Ad primum ergo dicendum quod sicut Gregorius dicit, in XXXI «Moral.» (ib.), «capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit: quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit». Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur: sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. — Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro «De summo bono»[18], neque a Cassiano, in libro «De instit. coenob.»[19].

Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum: sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi (l.c. nt.17) inducitur consequenter, «invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum» (Sap. 2,24).

Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet «invidentia fraternae gratiae», secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum (q.14 a.2): quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi. Quia in conatu invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est «susurratio»; vel manifeste, et sic est «detractio».

[18] *Sent.* l.2 c.37: ML 83,638; cf. *Quaest. in Vet. Test., in Dt.* c.16 super 7,1: ML 83,366.
[19] l.5 c.1: ML 49,201.

Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est «exultatio in adversis»; aut non potest, et sic est «afflictio in prosperis». Terminus autem est in ipso «odio»: quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est (q.34 a.6).

Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia: inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiae: secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire.—Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur: nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

entiende en aminorar la gloria ajena, o pudiendo, y así es "la alegría en la adversidad", o no pudiendo, y así es "aflicción en la prosperidad". El término está en el "odio" mismo, porque, así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio, como hemos visto.

La aflicción en la prosperidad del prójimo, en un sentido, es la misma envidia, a saber, al entristecerse de la bienandanza ajena, en cuanto que encierra una gloria; y en otro es hija de la envidia, por cuanto la prosperidad del prójimo llega a pesar del empeño del envidioso, que se esfuerza en impedirla.—La alegría en la adversidad no es derechamente lo mismo que la envidia, sino procede de ella; pues de la tristeza del bien del prójimo, que es la envidia, se sigue la alegría de su mal.

CUESTION 37

(In duos articulos divisa)

De discordia

De la discordia

En consecuencia, se han de estudiar los pecados que se oponen a la paz. Y en primer lugar, la discordia, que está en el corazón. En segundo, la porfía, que está en la boca. Y, por último, lo tocante a la acción: el cisma, la riña, la guerra y la sedición. Sobre lo primero se ponen dos artículos.

Primero: si la discordia es pecado.

Segundo: si es hija de la vanagloria.

Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci (cf. q.34 introd.). Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore (q.38); tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello (q.39).

Circa primum quaeruntur duo:

Primo: utrum discordia sit peccatum.

Secundo: utrum sit filia inanis gloriae.

ARTICULO 1

Utrum discordia sit peccatum [a]

Si la discordia es pecado

Dificultades. Parece que la discordia no es pecado.

1. Discordar es alejarse de la voluntad de otro. No parece pecado eso, porque la voluntad del prójimo no es regla de la nuestra, sino sólo la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2. El que induce a pecar a otro también peca. Sembrar discordias entre algunos no parece ser pecado, pues se dice que, "conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó dirigiéndose al sanedrín: 'Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por la esperanza en la resurrección de los muertos, soy ahora juzgado'. En cuanto dijo esto se produjo un alboroto entre los fariseos y saduceos". Por tanto, la discordia no es pecado.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum.

1. Discordare enim ab aliquo est recedere ab altorius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum: quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Praeterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. 23,6-7, quod «sciens Paulus quia una pars esset Sadducaeorum et altera Pharisaeorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Pharisaeus sum, filius Pharisaeorum: de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter Pharisaeos et Sadducaeos». Ergo discordia non est peccatum.

---

[a] Infra q.42 a.2 ad 2.

3. Praeterea, peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia: dicitur enim Act. 15,39: «Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem». Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

Sed contra est quod ad Gal. 5,20 dissensiones, idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur v.21: «Qui talia agunt regnum Dei non consequuntur». Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod discordia concordiae opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (q.29 a.3), ex caritate causatur: inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem: licet primi motus huius discordiae, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia.

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum,

3. El pecado, sobre todo el mortal, no se encuentra en los santos varones. Mas entre ellos se da la discordia, pues se lee: "Hubo disensión entre Pablo y Bernabé, de suerte que se apartaron". Así, la discordia no es pecado, y mucho menos mortal.

Por otra parte, el Apóstol cuenta las disensiones, esto es, las discordias, entre las obras de la carne, de las que añade: "Quienes hacen tales cosas no entrarán en el reino de Dios". Nada que no sea pecado mortal excluye del reino de Dios. La discordia es, pues, pecado mortal.

Respuesta. La discordia se opone a la concordia. La concordia, como hemos dicho arriba, es causada por la caridad, en cuanto que la caridad aúna los corazones de muchos en uno, cual es principalmente el bien divino, y en segundo lugar, en el bien del prójimo. Así, pues, la discordia es pecado por la razón que contraría a la concordia. Se ha de saber, sin embargo, que la concordia ahuyenta la discordia de dos maneras: de suyo y accidentalmente. Se entiende por de suyo, en las acciones e impulsos humanos, lo realizado con intención; por lo cual de suyo uno discuerda con el prójimo cuando a sabiendas e intencionadamente disiente del bien divino y del prójimo, en los cuales debe consentir. Esto es pecado mortal por su género por la contrariedad con la caridad, aunque los primeros movimientos de esta discordia son pecados veniales por la imperfección de la acción.

Se tiene por accidental en las acciones humanas lo efectuado sin intención. Por donde, cuando la intención de algunos mira a algún bien que atañe al honor de Dios o al provecho del prójimo, pero uno cree que es éste bien y otro opina lo contrario, entonces la discordia toca accidentalmente en el bien divino y en el del prójimo. Tal discordia no es pecado ni combate a la caridad, de

no versar erróneamente sobre lo necesario a la salvación o mostrar indebida pertinacia; pues también queda dicho que la concordia, efecto de la caridad, es unión de voluntades y no de opiniones.

De donde queda claro que la discordia se da a veces con pecado de uno solo, como cuando uno quiere el bien al que otro se opone a sabiendas. Otras se da con pecado de ambos, como cuando ambos se oponen al bien del otro y ama cada uno de ellos su propio bien.

Soluciones. 1. La voluntad de un hombre, considerada en sí misma, no es regla de la voluntad de otro; pero, en cuanto está unida con la voluntad de Dios, se hace, en consecuencia, regla regulada por la primera regla. Por consiguiente, discordar de esa voluntad es pecado, porque con eso se discuerda de la regla divina.

2. Así como la voluntad del hombre, unida con Dios, es recta regla, y discordar de ella es pecado, así también la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, de la que es bueno discordar. Que hacer discordia con la que se quita la buena concordia, hecha por la caridad, es pecado grave; por donde se lee en la Escritura: "Seis cosas hay que aborrece el Señor y aun siete detesta su alma"; esto séptimo dice que es "el que siembra discordias entre los hermanos". Mas causar discordia con la que se barre la mala, a saber, en la mala voluntad, es laudable. En este sentido fué laudable que Pablo metiera cizaña entre los que estaban concordes en el mal, pues el Señor mismo dice de sí: "No he venido a traer paz, sino la espada".

3. La discordia que hubo entre Pablo y Bernabé fué accidental y no formal: ambos intentaban el bien, pero a uno le parecía que era uno, y al otro, otro. Lo cual era cosa de flaqueza humana, ya que no había tal controversia en lo necesario a la

nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quae sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur cum etiam supra dictum est (q.29 a.1; a.3 ad 2) quod concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterquo diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum: quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum: unde dicitur Prov. 6,16: «Sex sunt quae odit Dominus, et septimum detestatur anima eius», et hoc septimum ponit (v.19) «eum qui seminat inter fratres discordias». Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant concordes in malo: nam et Dominus de se dicit, Mt. 10,34: «Non veni pacem mittere, sed gladium».

Ad tertium dicendum quod discordia quae fuit inter Paulum et Barnabam fuit per accidens et non per se: uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat; non enim erat talis contro-

versia in his quae sunt de necessitate salutis.—Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

salvación, aunque eso fuera permitido por providencia divina para mayor provecho.

ARTICULO 2

Utrum discordia sit filia inanis gloriae [a]

Si la discordia es hija de la vanagloria

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriae.

1. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia irae: secundum illud Prov. 15,18: «Vir iracundus provocat rixas». Ergo non est filia inanis gloriae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Io.» [1], exponens illud quod habetur Io. 7,39, «Nondum erat Spiritus datus: «Livor separat, caritas iungit». Sed discordia nihil est aliud quam quaedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Praeterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Mt. 12,25, «Omne regnum contra se divisum desolabitur», dicit Hieronymus [2]: «Quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur». Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriae.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI «Moral.» [3]

Respondeo dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum: inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit

Dificultades. Parece que la discordia no es hija de la vanagloria.

1. La ira es un vicio que nace de la vanagloria. La discordia parece ser hija de la ira, según la Escritura: "El varón iracundo provoca las riñas". Luego no es hija de la vanagloria.

2. San Agustín, exponiendo las palabras de San Juan: "Todavía no había sido dado el Espíritu", dice: "La envidia separa, la caridad une". La discordia no es otra cosa que una separación de voluntades. Por tanto, la discordia procede de envidia más que de vanagloria.

3. Aquello de que se originan muchos males parece que es vicio capital. La discordia es tal, porque sobre las palabras: "Todo reino dividido en sí mismo será desolado", dice San Jerónimo: "Así como con la concordia las cosas pequeñas cobran bulto, así con la discordia se derrumban las grandes". De aquí que la discordia debe tenerse por vicio capital más que por hija de la vanagloria.

Por otra parte está la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. La discordia entraña disgregación de voluntades, en cuanto que la voluntad de uno está en lo propio, y la voluntad de otro está en lo suyo. Que la voluntad de uno se contenga en lo propio proviene de

[a] Infra q.38 a.2; q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

[1] Tr.32 super 7,39: ML 35,1646.
[2] *In Mt.* 1.2 super 12,25: ML 26,82.
[3] C.45: ML 76,621.

que prefiere lo suyo a lo ajeno, lo cual, cuando se hace con desorden, toca en soberbia y en vanagloria. Por tanto, la discordia, por la que uno sigue en lo suyo y se aparta de lo ajeno, es hija de la vanagloria.

Soluciones. 1. La riña no es lo mismo que la discordia, pues es cosa exterior, por lo que es causada por la ira, que mueve el ánimo a dañar al prójimo. La discordia, en cambio, consiste en la desunión de los impulsos de la voluntad, obrada por la soberbia, o la vanagloria, por la razón indicada.

2. En la discordia se considera punto de partida el alejamiento de la voluntad ajena; por esta parte es causada por la envidia; y como término, el acercamiento a lo propio; y así es causada por la vanagloria. Mas, como en todo movimiento el término es más que el punto de partida, pues el fin sobrepuja al principio, la discordia más se tiene por hija de la vanagloria que de la envidia, aunque puede nacer de ambas bajo aspectos diferentes, como está dicho.

3. Con la concordia toman cuerpo las mínimas cosas y con la discordia se arruinan; porque la fuerza, cuanto más coadunada está, tanto es más fuerte, y con la disgregación afloja, según se lee en el libro "De las causas". Con lo que está claro que la división de las voluntades pertenece al propio efecto de la discordia y no atañe al origen de los diversos vicios de la discordia, con lo cual ostentaría su condición de vicio capital.

[4] Prop.17

ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere: unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis: quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius: et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium: et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriae quam invidiae: licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ideo concordia magnae res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur in libro «De causis»[4]. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum: non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

CUESTION 38

(In duos articulos divisa)

De contentione

De la porfía

Deinde considerandum est de contentione (cf. q.37 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum contentio sit peccatum mortale.

Secundo: utrum sit filia inanis gloriae.

Se trata ahora de la porfía en dos artículos.

Primero: si la porfía es pecado mortal.

Segundo: si es hija de la vanagloria.

ARTICULO 1

Utrum contentio sit peccatum mortale [a]

Si la porfía es pecado mortal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale.

1. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio: secundum illud Lc. 22,24: «Facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior». Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Praeterea, nulli bene dispositio debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus, ad Phil. 1,17: «Quidam ex contentione Christum annuntiant»; et postea v.18 subdit: «Et in hoc gaudeo: sed et gaudebo». Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Praeterea, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi qui contra haereticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. 14,1, «Accidit quadam die» etc., dicit Glossa (ordin.): «Catholici contra haereticos contentiones commovent, ubi prius ad

Dificultades. Parece que la porfía no es pecado mortal.

1. El pecado mortal no se halla en los varones espirituales, en quienes, sin embargo, se encuentra la porfía: "Hubo porfía entre los discípulos de Jesús sobre quién de ellos sería el mayor". Luego la porfía no es pecado mortal.

2. A nadie bien dispuesto debe gustar el pecado mortal del prójimo. Dice el Apóstol: "Otros por porfía predican a Cristo", y después añade: "Con ello gozo y gozaré". Por tanto, la porfía no es pecado mortal.

3. Sucede que algunos porfían en juicio o en disputa, no con ningún ánimo de ofender, antes procurando el bien: como los que porfían disputando con los herejes. Por lo cual, comentando las palabras: "Sucedió un día", etc., dice la Glosa: "Los católicos no mueven porfías contra los herejes de no ser provocados antes

[a] *In II Tim.* 2 lect.2.

a la lid". La porfía, pues, no es pecado mortal.

4. Parece que Job porfió con Dios: "¿Acaso el que contiende con Dios descansará con facilidad?" Y, sin embargo, Job no pecó mortalmente, porque el Señor dice de él: "No habéis hablado delante de mí cosa a derechas, como mi siervo Job". Así, no es siempre la porfía pecado mortal.

Por otra parte, contraría al precepto del Apóstol, que dice: "No quieras porfiar con palabras", y numera la porfía entre las obras de la carne, que "quienes las hacen no poseerán el reino de Dios", como allí mismo se dice. Todo lo que priva del reino de Dios y contradice un precepto es pecado mortal. En consecuencia, la porfía es pecado mortal.

Respuesta. Contender es dirigirse contra alguno. Así como la discordia dice contrariedad en la voluntad, así la contención o porfía lleva contrariedad en la locución. Por eso, cuando la oración se extiende en cosas contrarias, también se llama "contención", que es uno de los estilos retóricos que trae Tulio, quien escribe: "La contención se da cuando la oración se hace con cosas contrarias; de este modo: Tiene la lisonja dulces principios, y finales amarguísimos". La contrariedad en hablar puede considerarse de dos maneras: en cuanto a la intención del contendiente y en cuanto al modo. En la intención se ha de mirar si se falta a la verdad, lo cual es vituperable, o se contradice a la falsedad, lo que es laudable. En el modo de contrariar, si concuerda con las personas y negocios, porque así es laudable, por donde dice Tulio que "la contención es la oración acomodada a confirmar y a refutar"; o excede la condición

certamen convocantur». **Ergo contentio non est peccatum mortale.**

4. **Praeterea, Iob videtur cum Deo contendisse: secundum illud Iob 39,32: «Numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit?» Et tamen Iob non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: «Non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob», ut habetur Iob ult., v.7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.**

Sed contra est quod contrariatur praecepto Apostoli, qui dicit II ad Tim. 2,14: «Noli verbis contendere». Et Gal. 5,20 contentio numeratur inter opera carnis, «quae qui agunt, regnum Dei non possident», ut ibidem (v.21) dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod **contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur «contentio», quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit**[1]: «Contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto: Habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert». **Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile: vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et Tullius dicit, in III «Rhet.» c.13, quod «contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum**

[1] *Rhetor. ad Herenn.* l.4 c.15.

accommodata»); vel excedat convenientiam personarum et negotiorum, et sit contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius [2] contentionem, dicens: «Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris».—Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis.—Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale: nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset, II ad Tim. 2,14, «Noli verbis contendere», subdit: «Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium».

Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa [3] ibidem dicit. Unde et Dominus eos consequenter compescuit.

Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum praedicabant reprehensibiles erant: quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant «se suscitare pressuram» Apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet «quod Christus annuntiabatur»: quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem con-

de las personas y negocios, y así es vituperable.

Si, pues, se toma la porfía en cuanto sirve a la impugnación de la verdad y ostenta un modo desordenado, es pecado mortal. En este sentido la define San Ambrosio: "La porfía es impugnación de la verdad con presunción clamorosa".—Mas, si es la impugnación de la falsedad, con debido modo de acrimonia, así es laudable.—Y si se toma por la impugnación de la falsedad con modo inadecuado, puede ser pecado venial, a no ser que sea tanto el desorden que se dé escándalo a los demás. De aquí que el Apóstol, después de decir: "No quieras porfiar", añade: "Para nada sirve, sino para la desedificación de los oyentes".

Soluciones. 1. La porfía de los discípulos de Cristo no tenía intención de combatir la verdad, ya que cada uno defendía lo que le parecía verdadero. Había en ella desorden, pues contendían de lo que no se debe, a saber, del primado de honor. Todavía, como allí dice la Glosa, no eran espirituales; por lo cual luego el Señor la atajó.

2. Quienes por porfía predicaban a Cristo eran dignos de reprensión, porque, aunque no socavaran la verdad de la fe, antes la predicaban, la combatían por creer que hacían presión al Apóstol, que la predicaba. Por donde él no se goza de su porfía, sino del fruto que de ello se seguía, esto es, que "Cristo era anunciado", puesto caso que también de los males se siguen ocasionalmente bienes.

3. Según la naturaleza perfecta de la porfía, que es pecado mortal,

[2] *Ordin.* super Rom.1,29; id. LOMBARDI: ML191,1335
[3] *Ordin:* BEDA, *In Lc.* 1.6 super 22,24: ML 92,598.

quien contiende en juicio ataca la verdad de la justicia, y quien contiende en disputa pretende combatir la verdad de la doctrina. Así no porfían los católicos con los herejes, sino al contrario. Si se toma en su naturaleza imperfecta, a saber, en cuanto entraña cierta acrimonia en hablar, entonces no es siempre pecado mortal.

4. La porfía se toma allí por disputa corriente, pues había dicho Job: "Hablaré con el Omnipotente y deseo disputar con Dios"; no intentando, con todo, ni atacar la verdad, sino inquirirla; ni usar tampoco en esta búsqueda ni desorden de ánimo ni voces.

tentionis, prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae: et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, 13,3: «Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio»: non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

ARTICULO 2

Utrum contentio sit filia inanis gloriae [a]

Si la porfía es hija de la vanagloria

Dificultades. Parece que la porfía no es hija de la vanagloria.

1. La porfía tiene afinidad con el celo: "Habiendo entre vosotros celos y porfías, ¿acaso no sois carnales y os comportáis como hombres?" El celo pertenece a la envidia. Luego la porfía antes nace de la envidia.

2. La porfía se tiene con clamor. Este nace de la ira, como se lee en San Gregorio. Luego también la contención se origina en la ira.

3. Parece que la ciencia, entre otras cosas, es motivo de soberbia y de vanagloria, por aquello: "La ciencia hincha". La porfía muchas veces proviene de la falta de ciencia, con la que se conoce la verdad y no se combate. No es, pues, hija de la vanagloria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriae.

1. Contentio enim affinitatem habet ad zelum: unde dicitur I ad Cor. 3,3: «Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?» Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

2. Praeterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI «Moral.» [b] Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Praeterea, inter alia scientia praecipue videtur esse materia superbiae et inanis gloriae: secundum illud I ad Cor. 8,1: «Scientia inflat». Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiae, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriae.

---

[a] *Infra* q.132 a.5; *De malo* q.9 a.3.

[b] C.45: ML 76,621.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI «Moral.» (ibid.).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.37 a.2), discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia.

Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod clamor assumitur in contentione de qua loquimur ad finem impugnandae veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit: est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quae ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

Por otra parte, campea la autoridad de San Gregorio.

Respuesta. Queda dicho que la discordia es hija de la vanagloria por aferrarse los discordantes a su propio parecer, no concordando unos con otros. Es propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la propia excelencia. Así como algunos son discordantes por quedarse en el propio sentir de su corazón, así los porfiadores por defender con palabras lo que les parece. De aquí que, por la misma razón que la discordia, se tiene a la porfía por hija de la vanagloria.

Soluciones. 1. La porfía, como la discordia, son afines de la envidia en cuanto al apartamiento de aquel de quien discuerda o con el que se contiende. Pero, en cuanto a estar en sus trece, conviene con la soberbia y con la vanagloria, por emperrarse en su propio parecer, como está dicho.

2. Se echa mano del clamor en la porfía, de que se habla, con el fin de impugnar la verdad. Por eso no es lo principal en la porfía; por donde no se deriva de lo mismo de que se deriva el clamor.

3. La soberbia y la vanagloria toman principalmente ocasión con los bienes aun de los que le son contrarios, como cuando con la humildad se ensoberbece uno. Mas esta procedencia no es directa, sino accidental, pues no hay inconveniente en que un contrario nazca de otro contrario; así nada importa que lo que directamente procede de la soberbia o de la vanagloria sea causado por sus contrarios, de que ocasionalmente brota la soberbia.

CUESTION 39

(In quatuor articulos divisa)

De schismate

Del cisma

Llegamos al estudio de los vicios opuestos a la paz atañentes a la obra, cuales son: el cisma, la riña, la sedición y la guerra.

Primeramente, sobre el cisma se inquieren cuatro cosas.

Primera: si el cisma es pecado especial.

Segunda: si es más gráve que la infidelidad.

Tercera: de la potestad de los cismáticos.

Cuarta: de sus penas.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus (cf. q.37 introd.); quae sunt schisma, rixa (q.41); seditio (q.42) et bellum (q.40).

Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor.

Primo: utrum schisma sit speciale peccatum.

Secundo: utrum sit gravius infidelitate.

Tertio: de potestate schismaticorum.

Quarto: de poena eorum.

ARTICULO 1

Utrum schisma sit peccatum speciale [a]

Si el cisma es pecado especial

Dificultades. Parece que el cisma no es pecado especial.

1. "Cisma", como dice el papa Pelagio, "suena a desgarro". Todo pecado hace cierto desgarro: "Vuestros pecados han zanjado división entre vosotros y vuestro Dios". Luego el cisma no es pecado especial.

2. Parece que son cismáticos quienes no obedecen a la Iglesia. En todo pecado se hace el hombre desobediente a la Iglesia, pues, según San Ambrosio, el pecado es "la desobediencia a los mandamientos del cielo". Por tanto, todo pecado es cisma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale.

1. «Schisma» enim, ut Pelagius Papa dicit [1], «scissuram sonat». Sed omne peccatum scissuram quandam facit: secundum illud Is. 59,2: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Praeterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiae non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae: quia peccatum, secundum Ambrosium [2], est «caelestium inobedientia mandatorum». Ergo omne peccatum est schisma.

---

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.1 ad 2.

[1] Fragm. epist. *Ad Victorem et Pancratium*; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 cau. 23 q.1 cn.34.

[2] *De paradiso* c.8: ML 14,309.

3. Praeterea, haeresis etiam dividit hominen ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus, «Contra Faustum» [3], distinguit inter schisma et haeresim, dicens quod «schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri,- solo congregationis delectari dissidio: haeresis vero diversa opinatur ab his quae catholica credit Ecclesia». Ergo schisma non est generale peccatum.

Respondeo dicendum quod sicut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [4], nomen schismatis «a scissura animorum vocatum est». Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati: sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se: quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprio schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis: nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem.

Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur: scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Col. 2,18-19: «In-

3. También la herejía aparta al hombre de la unidad de la fe. Sí, pues, el cisma denota división, parece que no difiere del pecado de infidelidad como pecado especial.

Por otra parte, San Agustín distingue el cisma de la herejía, diciendo que "el cisma se da cuando uno opina lo mismo y adora con el mismo rito que los demás y sólo se complace en la separación de la congregación; la herejía, empero, opina cosas diferentes de las que cree la Iglesia católica". El cisma no es, pues, pecado general.

Respuesta. Dice San Isidoro que el nombre de cisma "se ha tomado de la escisión de pareceres". La escisión se opone a la unidad. Con lo cual se llama pecado de cisma al que directamente y de por sí contraría a la unidad. Y así como en las cosas naturales lo que es accidental no forma especie, así tampoco en la moral, en que lo que es intentado es lo propio, y lo que va fuera de intención es como accidental. De esta suerte, el pecado de cisma es propiamente pecado especial, porque intenta separar de la unidad que realiza la caridad, que no solamente une con vínculo espiritual de amor una persona con otra, sino a toda la Iglesia en unidad de espíritu. Por eso se llaman en rigor cismáticos quienes espontánea e intencionadamente se apartan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal, puesto que la unidad privada, de muchos entre sí, se ordena a ella, lo mismo que la organización de los miembros en el cuerpo natural conspira a la unidad de todo él.

La unidad de la Iglesia radica en dos cosas: en la conexión o comunicación de los miembros de la Iglesia entre sí y en la ordenación de todos ellos a una cabeza, conforme al Apóstol: "Hinchándose sin fundamento de

[3] L.20 c.3: ML 42,369; *Contra Crescon.* l.2 c.3: ML 43,469.
[4] L.8 c.3: ML 82,297.

su inteligencia carnal y no teniendo la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino". Esa cabeza es Cristo, cuyas veces en la Iglesia hace el Sumo Pontífice. Por eso se llama cismáticos a quienes rehusan someterse al Sumo Pontífice y los que no quieren comunicar con los miembros de la Iglesia a él sometidos.

Soluciones. 1. La división entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador; acaece, a pesar de su intención, por su desordenada conversión al bien perecedero. De aquí que no sea en rigor cisma.

2. La esencia del cisma está en no obedecer con cierta rebelión a los preceptos. Digo con rebelión, o sea, cuando pertinazmente desprecia los preceptos de la Iglesia y no quiere recibir su juicio. Esto no lo hace todo pecador. Por donde no todo pecado es cisma.

3. La herejía y el cisma se diferencian en conformidad con aquello a que se oponen de suyo y directamente. Pues la herejía de suyo se opone a la fe, y el cisma, en cambio, a la unidad eclesiástica de la caridad. Por eso, así como la fe y la caridad son virtudes diversas, aunque el que carece de fe carece de caridad, así también el cisma y la herejía son vicios distintos, aunque todo hereje es también cismático, mas no al contrario. Y esto es lo que dice San Jerónimo: "Entre el cisma y la herejía creo que hay esta diferencia: en que la herejía cree dogmas perversos, y el cisma separa la Iglesia".

Sin embargo, de la manera que la pérdida de la caridad es camino para perder la fe, según aquello: "De las cuales (de la caridad y demás) algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades", del mismo modo el cisma es senda para la herejía.

flatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei». Hoc autem caput est ipse Christus: cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiae et subiectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccanto, sed praeter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum quod haeresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se, et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, «In Epist. ad Gal.»[5]: «Inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat».

Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. 1,6: «A quibus quidam aberrantes», scilicet a caritate et aliis huiusmodi,–«conversi sunt in vaniloquium»; ita etiam schisma est

[5] Cf. *In Tit.* 3,10: ML 26,633.

via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem (l.c. nt.5) subdit quod «schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi: ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur».

Así, San Jerónimo añade que "el cisma en un principio y en parte puede entenderse diverso de la herejía; por lo demás, no hay cisma en que no se forje herejía, de suerte que a las claras se vea que se ha apartado de la Iglesia".

ARTICULO 2

Utrum schisma sit gravius peccatum quam infidelitas [a]

Si el cisma es pecado más grave que la infidelidad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas.

1. Malus enim peccatum gravíori poena punitur: secundum illud Deut. 25,2: «Pro mensura peccati erit et plagarum modus». Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriae. Legitur enim Ex. 32,27-28. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti: de peccato autem schismatis legitur Num. 10,30: «Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverunt Dominum». Decem etiam tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut habetur IV Reg. 17,20 sqq. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Praeterea, «bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius»; ut patet per Philosophum, in I «Ethic.» [b] Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem: infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Praeterea, maiori malo

Dificultades. Parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad.

1. El pecado mayor se castiga con pena más grave, según la Escritura: "Conforme a su delito, será la cuenta de los azotes". El pecado de cisma se encuentra más gravemente castigado que el pecado de indifelidad o de idolatría, pues se lee que algunos por idolatría fueron muertos a espada por mano humana; y, en cambio, respecto del pecado de cisma, lo siguiente: "Pero si, haciendo Yavé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y bajan vivos al abismo, conoceréis que estos hombres han blasfemado de Yavé". Y las diez tribus que se disgregaron del reino de David, por vicio de cisma, fueron castigadas gravisimamente. Luego el pecado de cisma es más grave que el pecado de infidelidad.

2. "El bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno", según el Filósofo. El cisma atenta contra el bien de la multitud, esto es, contra la unidad eclesiástica; y la infidelidad va en contra del bien particular de uno, cual es la fe de un hombre. Por tanto, parece que el cisma es más grave que la infidelidad.

3. El mayor bien se opone al ma-

[a] *Sent.* 4 d.13 q.2 a.2 ad 4; *De malo* q.2 a.10 ad 4.

[b] C.2 n.3 (Bk 1094b10): S.Th., lect.2.

yor mal, en sentir del Filósofo. El cisma se opone a la caridad, que es mayor virtud que la fe, a que se opone la infidelidad, como se desprende de lo dicho. El cisma, pues, es más grave que la infidelidad.

Por otra parte, lo que resulta de la adición de otra cosa es mayor que ésta, sea en el bien, sea en el mal. La herejía resulta de la adición al cisma: añade perverso dogma, según la autoridad arriba aducida de San Jerónimo. En consecuencia, el cisma es menor pecado que la infidelidad.

Respuesta. Se puede considerar doblemente la gravedad del pecado: en su especie y en sus circunstancias. Y puesto que las circunstancias particulares son infinitas y pueden variar de infinitos modos, cuando se indaga en común cuál de dos pecados sea más grave, se ha de entender la cuestión sobre la gravedad proveniente del género. El género o la especie se toma del objeto, como está claro por lo dicho. Por esto, el pecado que se opone a mayor bien es más grave en su género, como el pecado contra Dios es más grave que el cometido contra el prójimo. Es evidente que la infidelidad es pecado contra Dios mismo, en cuanto que en sí es verdad primera, en que estriba la fe, y, en cambio, el cisma va contra la unidad eclesiástica, que es un bien participado y menos que el mismo Dios. Por lo cual, es claro que el pecado de infidelidad, por su género, es más grave que el pecado de cisma, aunque puede suceder que algún cismático peque más gravemente que un infiel, o por desprecio mayor, o por el mayor peligro que supone o por otras cosas.

Soluciones. 1. Era ya evidente a aquel pueblo, por la ley recibida, que

maius bonum opponitur; ut patet per Philosophum, in VIII «Ethic.»[1] Sed schisma opponitur caritati, quae est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet (q.23 a.6). Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed haeresis se habet per additionem ad schisma: addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra (nt.5) inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari: uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt et infinitis modis variari possunt, cum quaeritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet (1-2 q.72 a.1; q.73 a.3). Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius: sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis: licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam

[1] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.

per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi: et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita poena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta poena puniri.

Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus: dicitur enim I Esdr. 4,19: «Civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et proelia concitantur in ea». Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1-2 q.105 a.2 ad 9): nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior promptus ad peccandum, debet severior poena adhiberi.—Decem autem tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur: sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et simliter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum quod caritas habet duo obiecta: unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quae fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad

había un Dios y que no se había de adorar otros dioses; lo cual tenía confirmado con muchas señales. Por tanto, no era menester que quienes pecaban contra esa fe por idolatría fueran castigados con inusitada pena, sino con la corriente. Empero, no tenían tan claro que Moisés debería ser siempre su caudillo; por eso convenía que quienes se rebelaban contra su principado fueran castigados con milagrosa e insólita pena.

O puede también responderse que el pecado de cisma fué alguna vez castigado más gravemente en aquel pueblo, porque era tan propenso a sediciones y cismas, pues se dice en la Escritura: "Ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes y en ella se fraguaban sediciones y revueltas". Y a veces se inflige pena mayor por pecado acostumbrado, como arriba se trató, ya que hay penas medicinales para apartar a los hombres del pecado. Por lo cual, cuando hay mayor inclinación a pecar, debe aplicarse más severa pena.—Las diez tribus no sólo fueron castigadas por el pecado de cisma, sino también por el pecado de idolatría, com allí mismo se escribe.

2. Así como el bien de la multitud es mayor que el de un particular de ella, así también es menor que el bien exterior a que se ordena la multitud, al igual que el bien del ejército es menor que el bien del general. De la misma manera, el bien de la unidad eclesiástica, a que se opone el cisma, es menor que el bien de la verdad divina, a que la infidelidad contradice.

3. La caridad tiene dos objetos: uno principal, la bondad divina, y otro secundario, el bien del prójimo. El cisma y demás pecados que se cometen contra el prójimo, se oponen a la caridad en cuanto al bien secundario, menor que el objeto de la fe, que es Dios mismo; por eso, esos pecados son menores que la infidelidad. En cambio, el odio de Dios, que contraría a la caridad en cuanto

a su principal objeto, no es menor.—Sin embargo, entre los pecados que se hacen contra el prójimo, parece ser máximo el cisma, porque va contra el bien espiritual de la multitud.

principale obiectum, non est minus.—Tamen inter peccata quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum: quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULO 3

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem [a]

Si los cismáticos tienen potestad

Dificultades. Parece que los cismáticos tienen potestad.

1. Dice San Agustín: "Así como los que vuelven a la Iglesia y están bautizados no se rebautizan, así también los que vuelven que habían sido ordenados no se vuelven a ordenar". El orden es potestad. Luego los cismáticos tienen potestad porque retienen el orden.

2. Dice San Agustín: "Puede el separado dar sacramentos, igual que los puede recibir". La potestad de conferir sacramentos es potestad máxima. Por tanto, los cismáticos, separados de la Iglesia, tienen potestad espiritual.

3. El papa Urbano dice que "los consagrados por obispos en otro tiempo católicamente y separados por cisma de la Iglesia romana, al volver a la unidad de la Iglesia, debemos recibirlos con misericordia, conservando sus propias órdenes, con tal que la vida y la ciencia los recomiende". No sucedería esto de no quedar potestad espiritual en los cismáticos. Tienen, pues, potestad espiritual.

Por otra parte, dice San Cipriano: "Quien no observa la unidad del espíritu ni la unión de la paz y se

Ad tertium sic proceditur. Videtud quod schismatici habeant aliquam potestatem.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Contra Donatist.» [b]: «Sicut redeuntes ad Ecclesiam qui priusquam recederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam recederent ordinati sunt non utiquo rursus ordinantur». Sed ordo est potestas quaedam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De unic. bapt.» [c]: «Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus». Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Praeterea, Urbanus Papa dicit [d] quod «ab episcopis quondam catholice ordinatis sed in schismate a Romana Ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat». Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola [e], et habetur VII, q.1, can. «Novatianus»: «Qui nec unitatem», inquit,

---

[a] 3 q.64 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.25 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.11 a.1.

[b] L.1 c.1: ML 43,109.

[c] *Contra Donatist.* l.6 c.5: ML 43,200.

[d] *Synodus Placent.* cn.10; GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 9 q.1 cn.5 *Ordinationes*.

[e] *Ep. ad Antonianum* p.2; cf. GRATIANUM; *Decretum* p.2 causa 7 q.1 cn.6 *Novatianus*.

«spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem».

Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur: sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur: quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus: quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.—Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi: quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda: vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

separa del vínculo de la Iglesia y del colegio de los sacerdotes y del obispo, no puede tener ni potestad ni honor".

Respuesta. Hay una doble potestad espiritual: una sacramental y otra de jurisdicción. La potestad sacramental es la conferida en alguna consagración. Todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes, permaneciendo la cosa consagrada, como en las mismas cosas inanimadas; pues el altar consagrado una vez no se vuelve a consagrar si no se destruye. Por tanto, dicha potestad permanece esencialmente en el hombre que la alcanzó por consagración mientras vive, aunque caiga en cisma o en herejía; lo cual es evidente por no ser de nuevo consagrado al volver a la Iglesia. Mas, como la potestad inferior no debe proceder a obrar de no ser movida por superior, como también es patente en las cosas naturales, de aquí es que los dichos pierden el uso de su potestad, de suerte que no les sea permitido usarla. Con todo, si la usan, surte efecto en lo sacramental, porque no obra el hombre en ellos más que como instrumento de Dios; por donde los efectos sacramentales no son impedidos por cualesquiera culpas del que administra el sacramento.—La potestad jurisdiccional es la conferida por simple intimación humana. Tal potestad no se adquiere inamoviblemente, por lo cual no queda en los cismáticos y herejes. De aquí que no puedan ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias, etc. Si lo hacen, no vale.

Por consiguiente, cuando se dice que los dichos no gozan de potestad espiritual, se ha de entender la segunda, o, si se refiere a la primera, no se entiende en cuanto a la esencia de la misma, sino en cuanto a su legítimo uso.

Soluciones. Con lo dicho se responde a las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum sit conveniens poena schismaticorum ut excommunicentur

Si es conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados

Dificultades. Parece que no sea conveniente pena para los cismáticos ser excomulgados.

1. La excomunión sobre todo separa al hombre de la comunión de los sacramentos. San Agustín dice que el bautismo puede ser recibido de manos de un cismático. Luego parece que la excomunión no es conveniente pena para los cismáticos.

2. A los fieles de Cristo toca reducir a los dispersos; por lo cual se dice en contra de algunos: "No redujisteis lo que era abyecto ni buscasteis lo perdido". Más fácilmente se reducen los cismáticos por quienes comunican con ellos. Parece, pues, que no han de ser excomulgados.

3. No se inflige doble pena por el mismo pecado: "No juzgará Dios dos veces al mismo". Algunos son castigados con pena temporal por el pecado de cisma: "Las leyes divinas y humanas sancionaron que los separados de la unidad de la Iglesia y quienes perturban su paz sean frenados por la potestad secular". Por tanto, no han de ser castigados con excomunión.

Por otra parte, se lee: "Alejaos de las moradas de los hombres impíos (quienes habían hecho cisma) y no queráis tocar lo que les pertenece, no seáis envueltos en sus pecados".

Respuesta. Debe ser castigado cada uno con lo que peca, como se dice en la Escritura. Es evidente de lo dicho que los cismáticos pecan en

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur.

1. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro «Contra Donatis.» (l.c. nt.9), quod baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens poena schismatis.

2. Praeterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant: unde contra quosdam dicitur Ez. 34,4: «Quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quaesistis». Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Praeterea pro eodem peccato non infligitur duplex poena: secundum illud Nahum 1,9: «Non iudicabit Deus bis in idipsum». Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur: ut habetur XXIII, q.5 [12], ubi dicitur: «Divinae et mundanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur». Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num. 16,26 dicitur: «Recedite a tabernaculis hominum impiorum», qui scilicet schisma fecerant, «et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum».

Respondeo dicendum quod per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. 11,17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem,

[12] GRATIANUS, *Decretum* p.2 c.5 cn.44 *Quali nos.*

quia separat se a communione membrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae. Et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis: quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudaeus vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem. Tamen et ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam adducuntur.

Ad tertium dicendum quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera: sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii saecularis. Sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

dos cosas: por separarse de la comunión de los miembros de la Iglesia, y por esto justamente merecen la pena de excomunión, y porque rehusan someterse a la cabeza de la Iglesia. Y, pues no quieren dejarse corregir por la potestad espiritual de ella, es justo que lo sean por el poder temporal.

Soluciones. 1. No es lícito recibir el bautismo de cismáticos, a no ser en caso de necesidad, ya que es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo, de quien la dé, sea judío o pagano, que sin ella, que se da con el bautismo.

2. Por la excomunión no se prohibe la comunicación con la que uno reduce a la unidad de la Iglesia con consejos saludables, a los separados Sin embargo, la misma separación de alguna manera los atrae, al confundirse por causa de ella: a las veces vuelven a penitencia.

3. Las penas de la vida presente son medicinales. Por lo cual, cuando una pena no basta para corregir, se añade otra, al igual que el médico receta distintas medicinas de no ser una eficaz. También la Iglesia, cuando algunos no cesan por excomunión, aplica la corrección del brazo seglar. Pero, si una pena es suficiente, no se debe imponer otra.

CUESTION 40

(In quatuor articulos divisa)

De bello

De la guerra

Se trata ahora de la guerra. Sobre la cual se ponen cuatro artículos.

Primero: si alguna guerra es lícita.

Segundo: si es lícito a los clérigos guerrear.

Tercero: si es lícito a los combatientes usar de estratagemas.

Cuarto: si es lícito combatir en días festivos.

Deinde considerandum est de bello (cf. q.39 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquod bellum sit licitum.

Secundo: utrum clericis sit licitum bellare.

Tertio: utrum liceat bellantibus uti insidiis.

Quarto: utrum liceat in diebus festis bellare.

ARTICULO 1

Utrum bellare semper sit peccatum

Si es siempre pecado guerrear

Dificultades. Parece que es siempre pecado guerrear.

1. No se inflige pena más que por pecado. A quienes pelean, el Señor les tasa pena: "Todo el que empuñare la espada, a espada perecerá". Luego ninguna guerra es lícita.

2. Lo que contraría a mandamiento divino es pecado. Guerrear lo contraría, pues se dice: "Y yo os digo: no resistáis al mal"; y el Apóstol: "No defendiéndoos, carísimos, sino dad lugar a la ira (de Dios)". Por tanto, guerrear es siempre pecado.

3. Nada contradice a la acción virtuosa sino el pecado. La guerra contradice a la paz. Por lo tanto, la guerra es siempre pecado.

4. La práctica en cosa lícita es lícita, como es evidente en la práctica de las ciencias. Los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum.

1. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino indicitur poena: secundum illud Mt. 26,52: «Omnis qui acceperit gladium gladio peribit». Ergo omne bellum est illicitum.

2. Praeterea, quidquid contrariatur divino praecepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino praecepto: dicitur enim Mt. 5,39: «Ego dico vobis non resistere malo»; et Rom. 12,19 dicitur: «Non vos defendentes, carissimi: sed date locum irae». Ergo bellare semper est peccatum.

3. Praeterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Praeterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est: sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab

Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone «De puero centurionis» [1]: «Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: «Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris». Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit».

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli, ad Rom. 13,4: «Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est, vindex in iram el qui male agit»; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Ps. 81,4: «Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate». Unde Augustinus dicit, «Contra Faust.» [2]: «Ordo naturalis, mortalium pacl accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit».

están prohibidos por la Iglesia, pues a los que mueren en tales aprendizajes se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece ser absolutamente pecado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos fué dicho: A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio. A quienes mandó les bastase su propia paga, no les prohibió la militar".

Respuesta. Tres cosas se requieren para una guerra justa. Primera, la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra. No pertenece a persona privada declarar la guerra, porque puede exponer su derecho ante juicio del superior. Del mismo modo, tampoco toca a persona privada convocar la multitud que es menester hacer en las guerras; pues, estando confiado el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos. Y así como lícitamente los defienden con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, ya que "no sin causa lleva espada; es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal", así también le incumbre defenderla de enemigos externos con belicosa espada. Por esto se recomienda a los príncipes: "Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador". Y San Agustín: "El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra esté en el príncipe".

---

[1] *Epist.* 138, *Ad Marcellinum* c.2: ML 33,531; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 c.2 *Paratus*.
[2] Lib. c.75: ML 42,448.

Se requiere en segundo lugar justa causa, a saber, que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación. Por eso dice San Agustín: "Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias. Debe ser castigado el pueblo o la ciudad que descuida el vengar lo improbamente realizado por los suyos o el devolver lo que se ha quitado por injuria".

Finalmente, se requiere que sea recta la intención de los combatientes: que se intente o se promueva el bien o que se evite el mal. Por lo cual, dice San Agustín: "Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se mueven por deseo de la paz, no por codicia o crueldad, para que sean frenados los malos y favorecidos los buenos". Puede suceder que, siendo legítima la autoridad que declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención prava se vuelva ilícita. Así dice San Agustín: "El deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar, etc., son cosas en justicia culpadas en las guerras".

Soluciones. 1. San Agustín dice que "aquel que empuña la espada sin superior y legítima potestad que lo mande o lo conceda, se arma contra la vida ajena". Mas el que con la autoridad del príncipe o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es pública, hace uso de la espada, no la empuña él, sino la esgrime recibida de otro. Por tanto, no merece pena.—Tampoco los que la blanden con pecado mueren siempre a hierro. Mas siempre perecen por su espada propia, porque por el pecado

Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro «Quaest.» [3]: «Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias: si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est».

Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro «De verbis Dom.» [4]: «Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur». Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro «Contra Faust.» [5]: «Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II lib. «Contra Manich.» [6], «ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur». Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur.—Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occidentur. Sed ipso suo gladio semper pereunt: quia pro peccato gladii

---

[3] *Quaest. in Heptat.* l.4 q.10 super Ios.8,2: ML 34,781.
[4] Vide *De civ. Dei* l.19 c.12: ML 41,637; GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.1 c.6 *Apud veros*.
[5] L.22 c.74: ML 42,447.
[6] *Contra Faust.* ibid., c.70: ML 42,444.

aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [7], semper sunt servanda in praeparatione animi: ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in epist. «Ad Marcellinum» (Lc.): «Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur».

Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam Dominus «non venit mittere in terram», ut dicitur Mt. 10,34. Unde Augustinus dicit, «Ad Bonifacium» [8]: «Non quaeritur pax ut bellum exerceatur: sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas».

Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita: sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant: et ideo vocabantur «meditationes armorum», vel «bella sine sanguine», ut per Hieronymum [9] patet, in quadam epistola.

de la espada son eternamente castigados, de no arrepentirse.

2. Tales mandamientos, como dice San Agustín, han de ser siempre observados con ánimo preparado, de suerte que esté dispuesto el hombre siempre a no resistir o no defenderse, si fuere menester. Pero alguna vez hay que obrar de otra manera por el bien común o también por el de aquellos con quienes se contiende. Por donde dice: "Hay que hacer muchas cosas; aun con los que han de ser castigados contra su voluntad, usar de benigna aspereza. Pues el que es despojado de su inicua licencia es provechosamente vencido: que no hay nada más infeliz que la felicidad del pecador, con la que se nutre la impunidad penal, y la mala voluntad, como enemigo interior, se robustece".

3. Los que hacen guerras justas también intentan la paz. Así no la contrarían, sino a la mala, la cual "no vino el Señor a traer a la tierra". De aquí que San Agustín diga: "No se busca la paz para mover la guerra, sino se infiere para adquirirla. Sé, pues, pacífico combatiendo, de manera que atraigas a paz provechosa, venciendo a quienes combates".

4. Los ejercicios militares no están del todo prohibidos, sino los desordenados y peligrosos que traen muertes y latrocinios. Entre los antiguos, tales prácticas no tenían dichos peligros, y así eran llamadas "simulacros de armas" o "contiendas incruentas", como es de ver en San Jerónimo.

---

[7] L.1 c.19: ML 34,1260; cf. *Ad Marcell.* l.c. nt.1.
[8] *Epist.* 189; ML 33,856.
[9] Cf. VEGETIUM, *Instit. rei milit.* l.1 c.9-28; l.2 c.23.

ARTICULO 2

Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare

Si combatir es lícito a los obispos y clérigos

Dificultades. Parece que combatir es lícito a los obispos y a clérigos.

1. Las guerras en tanto son justas, conforme a lo dicho, en cuanto defienden a los pobres y a toda la república de enemigos. Esto parece que atañe sobre todo a los prelados, pues dice San Gregorio: "El lobo da en las ovejas cuando un injusto raptor oprime a humildes fieles. El que parecía pastor y no era, abandona las ovejas y huye, porque, al temer del peligro, no intenta resistir a su injusticia". Luego a prelados y clérigos es lícito pelear.

2. San León papa escribe: "Como muchas veces lleguen de tierras de sarracenos noticias adversas, diciendo algunos que con sigilo y a hurtadillas iban a dar en el puerto de Roma, mandamos congregar a nuestro pueblo y bajar al litoral". Por tanto, es lícito a obispos y clérigos intervenir en la guerra.

3. Por el mismo motivo parece que el hombre haga algo y consienta con el que obra, al tenor siguiente: "Son dignos de muerte los que obran y quienes consienten con ellos". Consiente, sobre todo, el que induce a otros a obrar. Es lícito a obispos y clérigos inducir a guerrear, pues se lee que "por exhortaciones y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad romana, tomó a su cargo Carlos la guerra contra los longobardos". También, pues, les es permitido contender.

4. Lo que es en sí honesto y meritorio no es ilícito para prelados y

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare.

1. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est (a.1), inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad praelatos pertinere: dicit enim Gregorius, in quadam homilia [10]: «Lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit». Ergo praelatis et clericis licitum est pugnare.

2. Praeterea, XXIII, q.8 [11], Leo Papa scribit: «Cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos etiam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari praecopimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus». Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat: secundum illud Rom. 1,32: «Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus». Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum: dicitur enim XXIII, q.8 [12], quod «hortatu et precibus Adriani Romanae urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit». Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Praeterea, illud quod est secundum se honestum et merito-

[10] *In Evang.* l.1 homil.14: ML 76,1128.
[11] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 cn.7 *Igitur.*
[12] Ibid., cn.10 *Hortatu.*

rium non est illicitum praelatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium: dicitur enim XXIII, q.8 [13], quod «si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur». Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

clérigos. Combatir es algunas veces honesto y meritorio, puesto que se lee: "Si alguno fuere muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y en la defensa de los cristianos, recibirá de Dios premio celeste". En consecuencia, está permitido a obispos y clérigos ir a la guerra.

Sed contra est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Mt. 26,52: «Converte gladium tuum in vaginam». Non ergo licet eis pugnare.

Por otra parte milita lo que se dice a obispos y clérigos en la persona de San Pedro: "Envaina la espada". Por consiguiente, no es lícito pelear.

Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per Philosophum, in sua «Politica» [14]. Et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora: sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia: secundum illud II ad Tim. 2,4: «Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis».

Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub Sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. 11,26: «Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat». Et ideo non competit eis

Respuesta. Muchas cosas son necesarias para el bien de la sociedad humana. Las diferentes cosas se hacen mejor y más expeditamente por distintas personas que por una, como se ve en el Filósofo. Y ciertos negocios son tan contrarios entre sí, que no pueden despacharse convenientemente a la vez. Por eso, a quienes se confían los mayores, se prohiben los menores; como las leyes humanas prohiben el comercio a los soldados, deputados a guerreros ejercicios. Estos ejercicios son sobremanera contrarios a los oficios destinados a obispos y clérigos, por dos cosas. Primera, por razón general, pues las prácticas guerreras llevan grandes inquietudes, por lo cual mucho estorban al ánimo en la contemplación de lo divino, de la alabanza de Dios y de la oración por el pueblo, que es oficio de los clérigos. Por donde, así como el comercio, por absorber demasiado el ánimo, les es prohibido, también esos ejercicios, conforme al Apóstol: "El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida".

En segundo lugar, por una especial razón. Porque todas las ordenaciones de los clérigos van enderezadas al ministerio del altar, en el cual, bajo el Sacramento, se representa la pasión de Cristo: "Cuantas veces comáis de este pan y bebáis el

[13] Ibid., cn.9 *Omni timore*.
[14] L.1 c.1 n.5 (DK 1252b3): S.TH., lect.1.

cáliz, tantas otras anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga". De aquí que no les esté bien matar o verter sangre, antes bien estar preparados para la efusión de la propia por Cristo, para que imiten con las obras lo que desempeñan en ministerio. Y por eso está establecido que los derramadores de sangre, aun sin pecado, sean irregulares. A nadie deputado a un oficio le es lícito lo que lo vuelve impropio. Así, no les está permitido entrar en guerra, ordenada a verter sangre.

occidere vel effundere sanguinem: sed magis esse parates ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares [15]. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

Soluciones. 1. Los prelados deben resistir no sólo a los lobos, que matan espiritualmente a la grey, sino también a los raptores y tiranos, que vejan corporalmente, mas no llevando personalmente armas materiales, sino con espirituales, según el Apóstol: "Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales". Cuales son los saludables avisos, las devotas oraciones y sentencia de excomunión contra los pertinaces.

Ad primum ergo dicendum quod praelati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant: non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud Apostoli, II ad Cor. 10,4: «Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia». Quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

2. Los prelados y los clérigos pueden asistir a las guerras con la autorización del superior, no para pelear, sino para socorrer espiritualmente con sus exhortaciones y absoluciones y demás auxilios espirituales a quienes combaten justamente, lo mismo que en la ley se mandaba que los sacerdotes tocasen trompetas en los combates. Y para esto fué concedido a obispos o clérigos que fueran a la guerra; pero pelear es abuso.

Ad secundum dicendum quod praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, Ios. 6,4 (Num. 10,9), quod sacerdotes sacris tubis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

3. Arriba queda dicho que toda potencia, arte o virtud que pertenece al fin, puede disponer de lo conducente a éste. Las guerras materiales en el pueblo fiel se han de referir, como a fin, al bien espiritual divino, a que son deputados los clérigos. Y así toca a ellos disponer e inducir a los demás a pelear guerras justas. No se les prohíbe combatir

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est (q.23 a.4 ad 2), omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios

[15] GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.50 cn.4 *Miror*.

ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit: sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

Ad quartum dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

porque sea pecado, sino que tal ejercicio no es decoroso a sus personas.

4. Que, aunque las conflagraciones justas sean meritorias, en cambio se vuelven ilícitas a los clérigos, por estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio y, sin embargo, es condenable en quienes han prometido virginidad, por su obligación a bien mayor.

ARTICULO 3

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis

Si es lícito en las guerras usar de estratagemas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis.

1. Dicitur enim Deut. 16,20: «Iuste quod iustum est exequeris». Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Praeterea, insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro «Contra mendacium» [16]. Cum ergo «fides hosti servanda sit», ut Augustinus dicit, «Ad Bonifacium» [17], videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Praeterea, Mt. 7,12 dicitur: «Quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis»: et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Quaest.» [18]:

Dificultades. Parece que no es lícito en las guerras usar de estratagemas.

1. Se dice en la Escritura: "Ejecutarás justamente lo que es justo". La estratagema, por ser un engaño, parece saber a injusticia. Luego no han de ser usadas ni en las guerras justas.

2. Las asechanzas y fraudes parecen oponerse a la fidelidad, lo mismo que las mentiras. Mas, como a todos debemos guardar fidelidad, a nadie se ha de mentir, como se ve en San Agustín. Pues, habiendo de guardar fidelidad al enemigo, como él mismo afirma, parece que no se ha de usar de celadas contra él.

3. En San Mateo se dice: "Lo que queréis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos". Esto hay que observarlo con todos los prójimos. Los enemigos son prójimos. No queriendo nadie para sí emboscadas ni trampas, parece que nadie debe usar estratagemas en la guerra.

Por otra parte, dice San Agustín: "Cuando uno toma sobre sí guerra

[16] C.15: 40,539. [18] *Quaest. in Heptat.* l.6 q.10 super Ios.8,2: ML 34,781.
[17] *Epist.* 189: ML 33,856.

justa, nada importa a la justicia si vence con pelea franca o con estratagema". Esto lo prueba con la autoridad del Señor, que mandó a Josué poner celadas a los habitantes de la ciudad de Hai, como se puede leer en la Escritura.

Respuesta. La estratagema se ordena a engañar al enemigo. De dos modos se puede engañar a uno: con palabra o con obras. Del primer modo, por decirle falsedad o porque no le guarda lo prometido. Esto siempre es ilícito. De esta manera nadie debe engañar al enemigo, pues hay ciertos derechos y pactos entre los mismos enemigos que han de guardarse, como dice San Ambrosio.

Uno puede ser engañado de un segundo modo, con nuestras palabras o con nuestras obras, por no exponerle nuestro propósito, o nuestro sentido. Esto podemos hacerlo, ya que hay que ocultar muchas cosas de la doctrina sagrada, máxime a los infieles, para que no se burlen, conforme a aquello: "No echéis lo santo a perros". Por donde mucho más se ha de enmascarar lo apercibido para impugnar al enemigo. Por lo cual, entre todos los documentos del arte militar, se pone este principalmente de ocultar los proyectos, como puede leerse en Frontini. Tal ocultación pertenece a las estratagemas, que es lícito practicar en las justas contiendas.—Y no son propiamente fraudes ni se oponen a la justicia ni a ordenada voluntad, que se daría si se quisiera que nada nos ocultaran los demás.

Soluciones. Con esto se da respuesta a las objeciones.

«Cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest». Et hoc probat auctoritato Domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Ios. 8,2.

Respondeo dicendum quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro «De officiis»[19].

Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus». Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro «Strategematum» Frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis.—Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae voluntati: esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum in diebus festis liceat bellare

Si es lícito combatir en días festivos

Dificultades. Parece que no es lícito combatir en días festivos.

1. Las fiestas se ordenan a va-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare.

1. Festa enim sunt ordinata

[19] L.1 c.29: ML 16,68.

ad vacandum divinis: unde intelliguntur per observationem sabbati, quae praecipitur Ex. 20,8 sqq.; «sabbatum» enim interpretatur «requies». Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Praeterea, Is. 58,3-4 reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii «repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes». Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Praeterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I Mach. 2,41 dicitur: «Cogitaverunt laudabiliter Iudaei, dicentes: «Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum».

Respondeo dicendum quod observatio festorum non impedit ea quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Iudaeos, dicens, Io. 7,23: «Mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?» Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

car a lo divino; así se entiende por la guarda del sábado, mandada en la Escritura: "Sábado significa descanso". Las guerras llevan máxima inquietud. Luego de ninguna manera se ha de combatir en día de fiesta.

2. En la Escritura son reprendidos algunos que en día de ayuno "reclaman las deudas y se meten en pendencias, hiriendo con el puño". Por tanto, es mucho más ilícito pelear en día festivo.

3. No hay que obrar desordenadamente para evitar perjuicio temporal. Luchar en día festivo parece de suyo desordenado. Nadie, pues, debe guerrear en día festivo por evitar necesidad alguna de daño temporal.

Por otra parte, se lee: "Laudablemente resolvieron los judíos: Todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniere a pelear contra nosotros, sea de nosotros combatido".

Respuesta. La observancia de las fiestas no nos impide lo ordenado a la salud del hombre, aun de la corporal. Por lo cual, el Señor da en rostro a los judíos, diciendo: "¿Os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?" Y por eso los médicos pueden curar lícitamente a los hombres en día festivo. Mucho más se ha de mirar por la salvación de la república, con la cual se evitan muchas muertes e innumerables males temporales y espirituales, más que por la salud corporal de un hombre. Y por eso es lícito combatir justamente en días de fiesta en defensa de la república de los fieles, urgiendo necesidad; pues sería tentar a Dios en tal aprieto abstenerse de la guerra. Con todo, no habiendo necesidad, no es lícito pelear en días festivos por las razones aducidas.

Soluciones. Con esto se responde a las dificultades.

CUESTION 41

(In duos articulos divisa)

De rixa

De la riña

Pasamos a estudiar la riña. Acerca de la cual se indagan dos puntos.
Primero: si la riña es pecado.
Segundo: si es hija de la ira.

Deinde considerandum est de rixa (cf. q.39 introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum rixa sit peccatum.
Secundo: utrum sit filia irae.

ARTICULO 1

Utrum rixa semper sit peccatum

Si la riña es siempre pecado

Dificultades. Pareçe que la riña no es siempre pecado.

1. La riña parece que es una contienda, pues dice San Isidoro que "el pendenciero (rixosus), llamado así por el rictus canino, está siempre apercibido para contradecir, se complace con pendencias y provoca al porfiador". La porfía no es siempre pecado. Luego tampoco la riña.

2. Se lee en la Escritura que los siervos de Isaac cavaron otro pozo y aun riñeron por él. No es de creer que la familia de Isaac riñera públicamente, sin que él lo estorbara, si fuera pecado. Por tanto, la riña no es pecado.

3. La pendencia parece ser una guerra particular. La guerra no es siempre pecado. Pues tampoco la pendencia.

Por otra parte, las riñas se cuentan entre las obras de la carne, que "quienes las hacen no poseerán el reino de Dios". No sólo las riñas son pecados, sino pecados mortales.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum.

1. Rixa enim videtur esse contentio quaedam: dicit enim Isidorus, in libro «Ethymol.» [1], **quod «rixosus est a rictu canino dictus: semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contendentem». Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.**

2. Praeterea, Gen. 26,21 dicitur quod servi Isaac «foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt». Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Praeterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est quod ad Gal. 5, 20-21 rixae ponuntur inter opera carnis, «quae qui agunt regnum Dei non consequuntur». Ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

---

[1] *Loco ad litt. R: ML 82,392.*

Respondeo dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis: unde super illud Gal. 5,20 dicit Glossa (interl.) quod rixae sunt «quando ex ira invicem se percutiunt». Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale: inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali: secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum: nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictae vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum: sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel graviter laedendum.

Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem: sed tria in praemissis verbis Isidori ponuntur quae inordinationem rixae declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contendendum: quod significat cum dicit «semper ad contradicendum paratus», scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur: unde sequitur, «et in iurgio delectatur». Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones: unde sequitur, «et provocat contendentem».

Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi

Respuesta. Si la porfía dice la contradicción con palabras, la riña contradicción con obras. De ahí que, comentando la Glosa el pasaje citado, dice que hay pendencia "cuando por ira se pegan mutuamente". Por eso, la riña parece ser una particular contienda, efectuada entre personas privadas, no con la autorización pública, antes bien por voluntad desordenada. Y así, la riña siempre lleva pecado. Y es mortal en quien se lanza injustamente, ya que dañar al prójimo, aun con percusión de manos, no se da sin pecado mortal. En quien se defiende puede darse sin pecado; algunas veces con pecado venial y otras con mortal, según los diversos movimientos de su ánimo y la diferente manera de defenderse. Porque, si se defiende con ánimo de rechazar la injuria inferida y con la debida moderación, no es pecado ni se puede decir que en rigor haya riña por su parte. Pero, si se defiende con ánimo de venganza o de odio o con exceso, siempre es pecado: venial, cuando se mezcla leve movimiento de odio o de venganza o no se excede mucho en la debida defensa; mortal, cuando con ánimo obstinado se revuelve contra el atacante para matarlo o perjudicarlo gravemente.

Soluciones. 1. No llama San Isidoro a la riña contienda en absoluto, sino que en las palabras citadas indica tres cosas que manifiestan su desorden. Primera, que entraña propensión de ánimo a porfiar, significado cuando se dice: "Siempre apercibido a contradecir", ora uno diga o haga bien, ora mal. Segunda, por complacerse en la contradicción, y así sigue: "y se deleita con la querella". Tercera, por provocar a otros a ella, añadiendo: "e incita al contradictor".

2. No se entiende en eso que los criados de Isaac riñeran, sino que

los moradores de la tierra se alzaron en contra de ellos. Así pecaron, y no los zagales de Isaac, que su sufrían la calumnia.

3. Para que la guerra sea justa, se requiere que se haga con la autorización de la potestad pública, como está dicho. La pendencia se hace por afecto privado de ira o de odio. Si los agentes del príncipe, o del juez con poder público, acometen a unos y éstos se defienden, no se dice que aquéllos riñan, sino quienes resisten al poder público. En este caso, los que atacan no pendencian ni pecan; sino los que se defienden desordenadamente.

Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt: non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est (q.40 a.1). Rixa autem fit ex privato affectu irae vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicae potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant: sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULO 2

Utrum rixa sit filia irae [a]

Si la riña es hija de la ira

Dificultades. Parece que la riña no es hija de la ira.

1. Se lee en la Escritura: "¿Y de dónde entre vosotros tantas guerras y contiendas? ¿No es de las pasiones, que luchan en vuestros miembros?" La ira no pertenece a la concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino de la concupiscencia.

2. Sentencia es de la Escritura: "El jactancioso y desenvuelto suscita litigios". Parecen ser lo mismo riña que litigio. Por tanto, es hija de la soberbia y de la vanagloria, a quienes toca jactarse y andar desenvueltas.

3. También se lee allí: "Los labios del necio mueven contiendas". La necedad difiere de la ira, pues no se opone a la mansedumbre, antes a la sabiduría y a la prudencia. La riña no es, pues, hija de la ira.

4. En otro lugar se lee: "El odio levanta pendencias". El odio nace de la envidia, como San Gregorio dice.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia irae.

1. Dicitur enim Iac. 4,1: «Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?» Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

2. Praeterea, Prov. 18,25 dicitur: «Quis se iactat et dilatat iurgia concitat». Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiae vel inanis gloriae, ad quam pertinet se iactare et dilatare.

3. Praeterea, Prov. 18,6 dicitur: «Labia stulti immiscent se rixis». Sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiae vel prudentiae. Ergo rixa non est filia irae.

4. Praeterea, Prov. 10,12 dicitur: «Odium suscitat rixas». Sed «odium oritur ex invidia»; ut Gregorius dicit, XXXI «Moral.» [2] Er-

[a] Supra q.37 a.2 ad 1; infra q.158 a.7.

2 C.45; ML 76,621.

go rixa non est filia irae, sed invidiae.

5. Praeterea, Prov. 17,19 dicitur: «Qui meditatur discordias seminat rixas». Sed discordia est filia inanis gloriae, ut supra dictum est (q.37 a.2). Ergo et rixa.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI «Moral.» (l.c.), quod «ex ira oritur rixa». Et Prov. 15,18 et 29,22 dicitur: «Vir iracundus provocat rixas».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. Dupliciter autem unus alium laedere intendit. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius. Et talis laesio pertinet ad odium, cuius intentio est ad laedendum inimicum vel in manifesto vel in occulto.—Alio modo aliquis intendit alium laedere eo sciente et repugnante: quod importatur nomine rixae. Et hoc proprie pertinet ad iram, quae est appetitus vindictae: non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quae supra dicta sunt de passione irae (1-2 q.46 a.2). Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.25 a.1), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum quod iactatio et dilatatio sui, quae fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter: inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei se praeferat; et sic ex ira sequuntur iurgia et rixae.

Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est (1-2 q.48 a.3), impedit iudicium rationis:

La riña es, pues, hija de la envidia y no de la ira.

5. La Escritura dice: "El que medita discordia siembra riñas". La discordia, como se ha dicho, es hija de la vanagloria. También la riña.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la riña nace de la ira", y la Escritura: "El hombre iracundo provoca pendencias".

Respuesta. Queda dicho que la riña entraña cierta contradicción que llega hasta la obra, al urdir uno perjudicar a otro. Doblemente se intenta dañar a otro. Primeramente, como maquinando absolutamente su mal. Una tal lesión pertenece al odio, cuya intención es perjudicar al enemigo en público o en oculto.—En segundo lugar, sabiéndolo el otro y no queriéndolo, lo cual se significa con el nombre de riña. Esto propiamente pertenece a la ira, que es el apetito de venganza. Porque no basta al airado dañar secretamente a aquel contra el que se aíra, antes quiere que lo sienta y sufra contra su voluntad en venganza de lo que hizo, como se ve por lo dicho de la pasión de la ira. Y así la riña, en rigor, nace de la ira.

Soluciones. 1. Arriba hemos visto que todas las pasiones de la irascible proceden de las pasiones de la concupiscible. En cuya conformidad, lo que próximamente nace de la ira nace también de la concupiscencia como de primera raíz.

2. La jactancia y la desenvoltura, manifestadas en la soberbia y la vanagloria, no promueven directamente, sino ocasionalmente, litigios y riñas, en cuanto que uno se mueve a ira al tener por injuria que otro se prefiera a él; y de esta manera nacen ellos.

3. La ira, como está dicho, turba el juicio de la razón, y así se asemeja a la necedad; de donde se sigue

tengan común efecto, pues de la falta de razón acaece tramar desordenadamente el daño de otro.

4. Aunque la pendencia brote a veces del odio, sin embargo, no es efecto propio, porque no cae en intención del que odia perjudicar al enemigo en riña y públicamente: alguna vez también busca hacerlo ocultamente. Sin embargo, cuando ve que se impone, intenta la lesión con pendencia y litigio. Dañar pendencieramente es efecto peculiar de la ira por la razón ya dicha.

5. Las riñas dan cabida al odio y a la discordia en los corazones de los litigantes. Por eso, el que trama sembrar discordias entre algunos, procura que se peleen, de la manera que un pecado puede imperar la acción de otro ordenándolo a su fin. Empero, de esto no se deduce que propia y directamente la riña sea hija de la vanagloria.

unde habet similitudinem cum stultitia. Et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium laedere moliatur.

Ad quartum dicendum quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii. Quia praeter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum laedat: quandoque enim etiam occulte laedere quaerit; sed quando videt se praevalere, cum rixa et lurgio laesionem intendit. Sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione iam dicta (in c).

Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui «meditatur», idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriae proprie et directe.

CUESTION 42

(En dueos artículos divisa)

De seditione

De la sedición

Deinde considerandum est de seditione (cf. q.39 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum sit speciale peccatum.

Secundo: utrum sit mortale peccatum.

Se ha de estudiar ahora la sedición. Acerca de la cual se controvierten dos puntos.

Primero: si es pecado especial.

Segundo: si es pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum

Si la sedición es un pecado especial distinto de los otros

Ad primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

1. Quia ut Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [1], **«seditiosus est qui dissensionem animorum facit et discordias gignit». Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.**

2. Praeterea, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est (q.39 a.1). Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Praeterea, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quae ex capitalibus oriuntur: ut patet in XXXI «Moral.» [2], **ubi utraque vi-**

Dificultades. Parece que la sedición no es un pecado especial distinto de los otros.

1. Porque San Isidoro dice que "sedicioso es quien mete disensión y engendra discordias en los ánimos". Porque uno procure hacer un pecado, no peca con otro género de pecado, sino con aquel que procura hacer. Luego parece que la sedición no es pecado especial distinto de la discordia.

2. La sedición dice cierta división. También el nombre de cisma se toma de escisión, como arriba queda dicho. Por tanto, el pecado de sedición no parece que es distinto del pecado de cisma.

3. Todo pecado especial distinto de los demás, o es vicio capital o nace de vicio capital. La sedición ni se computa entre los vicios capitales ni entre los que nacen de ellos, como es de ver en San Gregorio, que enumera esos vicios. La sedición, pues,

---

[1] L.10 ad litt. S.: ML 82,391.

[2] C.45: ML 76,621.

no es pecado especial, distinto de los otros.

Por otra parte, el Apóstol distingue las sediciones de los demás pecados.

Respuesta. La sedición es un pecado especial que en algo conviene con la guerra y la riña y en algo difiere. Conviene con ellas en cuanto que entraña contradicción. Difiere en dos cosas. Primera, en que la guerra y la riña dicen mutua impugnación actual, y, en cambio, la sedición cabe con la impugnación actual y con la preparación para ella. Por lo cual, la Glosa dice que las sediciones son "tumultos hacia la pelea", al apercibirse e intentar contender.—Segunda, en que la guerra es propiamente contra los enemigos extranjeros, como de multitud a multitud; la pendencia, de uno contra uno o de unos pocos contra otros pocos; mas la sedición, en rigor, se da entre las partes de una muchedumbre que disienten entre sí; v.gr.: cuando un sector de la ciudad arma tumultos contra el otro. Por eso, porque la sedición se opone a un bien especial, cual es la unidad y la paz de la multitud, es pecado especial.

Soluciones. 1. Se llama sedicioso al que excita la sedición. Y, pues la sedición lleva cierta discordia, de aquí que el que obra discordia es sedicioso, no como quiera, sino entre los sectores de una multitud. Que el pecado de sedición no sólo está en quien siembra discordias, sino también en quienes disienten desordenadamente entre sí.

2. La sedición difiere del cisma en dos cosas. Primera, en que el cisma se opone a la unidad espiritual de la multitud, a la unidad eclesiástica; y la sedición a la temporal o secular, a la unidad de la ciudad o

tia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod II ad Cor. 12,20 seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa (interl.) II ad Cor. 12,20 dicit quod seditiones sunt «tumultus ad pugnam»: cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare.—Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem: rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticae: seditio autem oppo-

nitur temporali vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni.—Secundo, quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem: seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

del reino. Segunda, en que el cisma no entraña ningún aparejamiento a la lucha corporal, antes sólo dice disensión espiritual. En cambio, la sedición sí para la lucha corporal.

3. La sedición, como el cisma, se contiene en la discordia; ambas son una discordia, no de uno con otro, sino entre sectores de la multitud.

ARTICULO 2

Utrum seditio semper sit peccatum mortale

Si la sedición es siempre pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale.

1. Seditio enim importat «tumultum ad pugnam»; ut patet per Glossam supra (a.1) inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est (q.40 a.1; q.41 a.1). Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea, seditio est discordia quaedam, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed discordia potest esse sine peccato mortali: et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Praeterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quod Apostolus, II ad Cor. 12,20, prohibet seditiones inter alia quae sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), seditio opponitur unitati multitudinis, idest

Dificultades. Parece que la sedición no es siempre pecado mortal.

1. La sedición dice tumultos enderezados a la lucha, como se ve en la Glosa arriba aducida. La lucha no es siempre pecado mortal; a veces es justa y lícita, como arriba se trató. Luego con mucha más razón la sedición puede darse sin pecado mortal.

2. La sedición es una discordia, como está visto. Puede haber discordia sin pecado mortal, y a las veces sin ningún pecado. Por tanto, también la sedición.

3. Son alabados quienes liberan a la multitud del poder tiránico; lo cual no se puede llevar a cabo sin alguna disensión dentro de ella, al querer un sector retener al tirano y el otro derrocarlo. La sedición, pues, puede ser sin pecado.

Por otra parte, prohibe el Apóstol las sediciones entre otros pecados mortales. Así, la sedición es pecado mortal.

Respuesta. Hemos dicho que la sedición se opone a la unidad de la multitud, del pueblo, de la ciudad o

del reino. Dice San Agustín que los sabios determinan al pueblo, "no a toda la congregación de la multitud, sino al cuerpo asociado con la anuencia del derecho y la comunión utilitaria". Por donde es claro que la unidad a que se opone la sedición es la unidad de derecho y de utilidad común. Y, por tanto, la sedición se opone a la justicia y al bien común; y por eso es en su género pecado mortal, tanto más grave cuanto que el bien común, impugnado con la sedición, es mayor que el bien privado, que ataca la riña.

El pecado de sedición cae primera y principalmente sobre aquellos que la procuran, los cuales pecan gravísimamente, y después sobre quienes les secundan, perturbando el bien común. En cambio, quienes lo defienden resistiendo, no han de ser tenidos por sediciosos, igual que tampoco se llaman pendencieros quienes se defienden, como susodicho queda.

Soluciones. 1. La lucha lícita se tiene para común utilidad, como arriba hemos visto, y la sedición se mueve en contra del bien común de la multitud; por lo cual es siempre pecado.

2. La discordia de aquello que no es a las claras bien, puede darse sin pecado; mas la contraria no puede darse sin él. Tal es la discordia de la sedición, que contradice a la unidad de la multitud, que es claro bien.

3. El régimen tiránico no es justo, por no ordenarse al bien común, sino al bien particular del regente, como se lee en el Filósofo. Por tanto, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición, a no ser que se perturbe de tal manera desordenada, que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento con la se-

populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II «De civ. Dei» [3], quod populum determinant sapientes «non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum». Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale: et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est (q.41 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod pugna quae est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (q.40 a.1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifesto bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quae opponitur utilitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III «Polit.» [4] et in VIII «Ethic.» [5]. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturba-

[3] C.21: ML 41,67.
[4] C.5 n.4 (1279b1): S.TH., lect.6.
[5] C.10 n.2 (1160b8): S.TH., lect.10.

tur tyrannus regimen quod multitudo subiecta malum detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis detrimento.

dictón que con el régimen tiránico; con todo, más sediciosa es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad: eso es tiránico, por encaminarse al bien peculiar del presidente con daño de la multitud.

CUESTION 43

(En ocho artículos divisa)

De scandalo

Del escándalo

Por último, queda por estudiar los vicios que se oponen a la beneficencia. Entre los cuales, unos tocan en la justicia, cuales son los que injustamente perjudican al prójimo. Pero parece que especialmente va contra la caridad el escándalo. Por eso se ha de considerar aquí el escándalo.

Sobre el cual se inquieren ocho puntos:

Primero: qué es el escándalo.

Segundo: si el escándalo es pecado.

Tercero: si es pecado especial.

Cuarto: si es pecado mortal.

Quinto: si es de perfectos escandalizarse.

Sexto: si es de ellos escandalizar.

Séptimo: si se han de abandonar los bienes espirituales por el escándalo.

Octavo: si se han de dejar los temporales por él.

Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur (cf. q.34 introd.). Inter quae alia quidem pertinent ad rationem institiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit: sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quaeruntur octo.

Primo: quid sit scandalum.

Secundo: utrum scandalum sit peccatum.

Tertio: utrum sit peccatum speciale.

Quarto: utrum sit peccatum mortale.

Quinto: utrum perfectorum sit scandalizari.

Sexto: utrum eorum sit scandalizare.

Septimo: utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.

Octavo: utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULO 1

Utrum scandalum convenienter definiatur quod est «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» [a]

Si es adecuada la definición del escándalo: "un dicho o un hecho menos recto que da ocasión de ruina"

Dificultades. Parece que el escándalo no es adecuadamente definido diciendo que es "un dicho o un hecho menos recto que ofrece ocasión de ruina".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» [1].

---

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.1; *In Mt* 18; *Quodl.* 4 q.12 a.1 ad 3; *In Rom.* 7 lect.2; 14 lect.2.

[1] *Glossa interl.* super Mt. 18,8

1. Scandalum enim peccatum est, ut post (a.2) dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII «Contra Faust.» [1], peccatum est «dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei». Ergo praedicta definitio est insufficiens: quia praetermittitur cogitatum sive concupitum.

2. Praeterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

3. Praeterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in definitione: quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur «occasio».

4. Praeterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae: quia causae per accidens sunt indeterminatae. Si igitur scandalum est quod praebet alteri occasionem ruinae, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

5. Praeterea, occasio ruinae datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem: dicit enim Apostolus, ad Rom. 14,21: «Bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur». Ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est quod Hieronymus [2], exponens illud quod habetur Mt. 15,12, «Scis quia Pharisaei, audito hoc verbo», etc., dicit: «Quando legimus, «Quicumque scandalizaverit», hoc intelligimus, «Qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit».

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit,

1. El escándalo es pecado, como adelante se dirá. Según San Agustín, el pecado es "un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios". Luego dicha definición es insuficiente, por preterir el pensamiento y el deseo.

2. Habiendo entre las acciones virtuosas y rectas unas más virtuosas y rectas que otras, aquello parece no ser menos recto por ser rectísimo. Si, pues, el escándalo es un dicho o un hecho menos recto, se deduce que toda acción virtuosa, excepto la óptima, es escándalo.

3. Ocasión es causa accidental. Lo que es accidental no debe entrar en la definición, por no causar especie. Por tanto, impropiamente se pone "ocasión" en la definición de escándalo.

4. De una acción de otro puede tomar uno ocasión de ruina, pues las causas accidentales son indeterminadas. Si el escándalo da a otro ocasión de ruina, cualquier hecho o dicho puede ser escándalo; lo cual parece que no es exacto.

5. Se da ocasión al prójimo de ruina cuando tropieza o flaquea. El escándalo se contradivide con el tropiezo y la flaqueza, pues dice el Apóstol: "Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, se escandalice o flaquee". Así, dicha definición de escándalo no es exacta.

Por otra parte, comentando San Jerónimo las palabras: "Sabes que los fariseos, al oír esto", etc., dice: "Cuando leemos: 'Quien escandalizare', así lo entendemos: el que diere ocasión de ruina con dicho o hecho".

Respuesta. San Jerónimo allí mismo dice que "lo que en griego se

[1] C. 7: ML. 42,418.
[2] *In Mt.* l.2: ML. 26,111.

llama σκάνδαλον, nosotros podemos trasladar por tropiezo, ruina o lesión de pie". Sucede a veces ponerse en el camino material un obstáculo, que, al dar en él, se expone uno a la caída. Tal embargo se llama escándalo. De la misma manera, en el progreso de la vida espiritual acontece a uno abocarse a la ruina espiritual por un dicho o hecho de otro, en cuanto que uno con su amonestación, solicitación o ejemplo atrae a otro a pecar. Y esto es con propiedad escándalo, pues nada induce de suyo a quebranto espiritual de no tener falta de rectitud, ya que lo que es perfectamente recto más protege al hombre de la caída que lo deja caer. Y por eso se dice con propiedad que es "un dicho o un hecho menos recto que da ocasión de ruina".

Soluciones. 1. El pensamiento o la concupiscencia del mal late en el corazón, por lo cual no se ofrece a otro como obstáculo que dispone a la caída; y así no puede tener razón de escándalo.

2. No se llama menos recto en comparación con lo que lo supera en rectitud, sino a lo que tiene alguna falta de rectitud, o porque es en sí mismo malo, como el pecado, o porque tiene apariencia de mal, como cuando uno se sienta a la mesa en un santuario de ídolos. Aunque esto de suyo no sea pecado, si lo hace sin torcida intención, con todo por tener cierta semejanza o tinte de veneración al ídolo, puede dar ocasión a otro de ruina. Por donde el Apóstol amonesta: "Huid de toda mala apariencia". De aquí que congruentemente se ponga en la definición "menos recto", para que se sobrentienda tanto lo que de suyo es pecado como lo que ofrece color de mal.

3. Arriba se trató de que nada puede ser suficiente causa de pecado, que es la bancarrota espiritual, fuera de la propia voluntad. Los dí-

«quod graece scandalon dicitur, nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere». Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius: inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae» sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde: unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum quod minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superetur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet, I ad Thess. 5,22: «Ab omni specie mala abstinete vos». Et ideo convenienter dicitur «minus rectum», ut comprehendantur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est (I-II q.75 a.2-3; q.80 a.1), nihil potest esse homini sufficiens causa peccati,

quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, «dans causam ruinae: sed, dans occasionem», quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens.—Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni potest per se alteri convenire: sicut in definitione fortunae ponitur causa per accidens, in II «Physic.»[4]

Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae: unde vocatur «scandalum activum».—Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum: puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem: secundum illud ad Rom. 7,8: «Occasione autem accepta», etc. Et ideo hoc est «scandalum passivum» sine activo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur.

Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero: puta cum ad inductionem unius alius peccat.—Quandoque vero est scandalum activum sine passivo:

chos y hechos de otro sólo pueden ser causa imperfecta que de alguna manera conducen al precipicio. Por eso no se dice "dando causa de ruina", antes bien "ocasión de ruina", lo cual significa la causa imperfecta y no siempre la causa accidental.—Sin embargo, nada importa que en algunas definiciones se consigne lo que es accidental, porque lo que es accidental para uno puede ser esencial a otro, al igual que en la definición de fortuna se pone la causa accidental.

4. El dicho y el hecho de otro pueden ser de dos maneras causa a otro de pecar: de suyo y accidentalmente. De suyo, cuando uno con su mala palabra o hecho intenta solicitar al pecado, o también, si no lo intenta, el hecho mismo es tal, que en sí mismo induce al pecado; v. gr.: cuando uno peca públicamente o hace cosa en apariencia pecado: entonces el que comete esa acción, da propiamente ocasión de caída; por lo cual se llama "escándalo activo".—Accidentalmente, cuando sin intención del actor y también sin tener calidad la obra, uno es inducido a pecar, predispuesto sin motivo por ella, como el envidioso de los bienes ajenos. Entonces el que hace esa acción recta, en cuanto está en su mano, no da ocasión, sino que el otro la toma, conforme a aquello: "Mas, con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda concupiscencia". Y éste es "el escándalo pasivo" sin activo, porque el que rectamente obra no ofrece de por sí ocasión de ruina, que padece el otro.

Por consiguiente, a veces acaece que se dé también juntamente escándalo activo en uno y pasivo en otro, como cuando uno peca por inducción de otro; y otras, el activo sin el pasivo: cuando solicita uno con palabras o hechos a pecar y el

[4] C. 5 n. 5 (BK 197a5): S.Th., lect.8.

otro no consiente. Otras veces, el pasivo sin el activo, como queda dicho.

5. "Flaqueza" dice propensión al escándalo; "aversión", la indignación de uno contra el que peca, y puede darse alguna vez sin caída; y "escándalo", el tropiezo mismo para la caída.

puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. — Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

Ad quintum dicendum quod «infirmitas» nominat promptitudinem ad scandalum; «offensio» autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina; «scandalum» autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULO 2

Utrum scandalum sit peccatum [a]

Si el escándalo es pecado

Dificultades. Parece que el escándalo no es pecado.

1. Los pecados no suceden por necesidad, por ser voluntario todo pecado, como arriba se trató. En San Mateo se lee: "Por necesidad ha de haber escándalo". Luego el escándalo no es pecado.

2. Ningún pecado proviene del afecto piadoso, puesto que "no puede el buen árbol dar frutos malos". Hay un escándalo procedente del afecto piadoso. El Señor dice a San Pedro: "Me eres escándalo", lo cual expone San Jerónimo diciendo que "el error del Apóstol, proveniente de piadosa afección, nunca parecerá incentivo diabólico". Por tanto, no todo escándalo es pecado.

3. El escándalo dice cierto tropiezo. No todo el que tropieza cae. De aquí que el escándalo, que es quebranto espiritual, pueda darse sin pecado.

Por otra parte, el escándalo es "un dicho o hecho menos recto". Una cosa reviste formalidad de pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum.

1. Peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra [b] habitum est. Sed Mt. 18,7 dicitur: «Necesse est ut veniant scandala». Ergo scandalum non est peccatum.

2. Praeterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia «non potest arbor bona fructus malos facere», ut dicitur Mt. 7,18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: dicit enim Dominus Petro, Mt. 16,23: «Scandalum mihi es»; ubi dicit Hieronymus [c] quod «error Apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli». Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Praeterea, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

Sed contra est quod scandalum est «dictum vel factum minus rectum» (a.1). Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati

---

[a] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.2 q.3; *In Rom.* 14 lect.2.
[b] 1-2 q.71 a.6; q.74 a.1; q.80 a.1.
[c] *In Mt.* 1.3 super 16,23: ML 26,134.

quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum quod, sicut iam supra dictum est (a.1 ad 4), duplex est scandalum: scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur: non enim scandalizatur nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur: sicut cum aliquis scandalizatur de his quae alius bene facit.—Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum: vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (a.1 ad 4).

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, «Necesse est ut veniant scandala», non est intelligendum de necessitate absoluta: sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est praescita vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in Primo Libro[1] dictum est.—Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia utilia sunt ad hoc quod «qui probati sunt manifesti fiant» (I Cor. 11,19).—Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat, «Necesse est tales infirmari»: quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutent.

por faltar a la rectitud. El escándalo es, pues, siempre pecado.

Respuesta. Está dicho que hay un doble escándalo: pasivo, en el que se escandaliza, y activo, en el que escandaliza, dando ocasión de caída. Así, el escándalo pasivo siempre es pecado en el que se escandaliza, ya que no lo hiciera de no sufrir de algún modo espiritual ruina, cual es el pecado. Con todo, puede darse sin pecado de parte de aquel de cuya obra se escandaliza, como cuando uno se escandaliza de lo que otro ha obrado bien.—De la misma manera, también el escándalo activo es siempre pecado en el que escandaliza, porque la acción o es pecado o tiene tinte de pecado, y nunca se ha de poner por caridad para con el prójimo, con la cual todos se esfuerzan en mirar por su salvación; y así, el que no deja de hacerla atenta contra la caridad. Sin embargo, puede darse el escándalo activo sin pecado por parte de aquel a quien escandaliza.

Soluciones. 1. Eso que se dice que "por necesidad ha de haber escándalo", no se ha de entender con necesidad absoluta, sino condicional, según la cual es menester que lo sabido y prenunciado por Dios se cumpla si se toma conjuntamente, como en la Primera Parte se ha dicho; o también con necesidad de fin, porque son útiles para que "los que son probados se destaquen"; o, por último, debido a la condición de los hombres, que no se guardan de los pecados, igual que si un médico, viendo usar a unos indebida dieta, dice: "Esos por necesidad han de enfermar", lo que se ha de entender con la condición de que no dejen la dieta. Por lo mismo, es menester que haya escándalo si no cambian los hombres su mala vida.

[1] Q.14 a.13 ad 3; q.23 a.6 ad 2.

2. Allí se toma escándalo ampliamente por todo impedimento, pues quería San Pedro impedir la pasión de Cristo, llevado de su piadoso afecto hacia Él.

3. Nadie tropieza espiritualmente sin atrasar de alguna manera en el camino de Dios, lo cual sucede por lo menos con pecado venial.

Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei: quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULO 3

Utrum scandalum sit speciale peccatum [1]

Si el escándalo es pecado especial

Dificultades. Parece que el escándalo no es pecado especial.

1. El escándalo es "dicho o hecho menos recto". Todo pecado es así. Luego todo pecado es escándalo. No es, pues, pecado especial.

2. Todo pecado especial, o toda injusticia especial, se encuentra separadamente de los demás, como dice el Filósofo. El escándalo no se halla así. Luego no es pecado especial.

3. Todo pecado especial se constituye por lo que da especie al acto moral. La razón de escándalo se constituye por pecar delante de otros. Pecar en público parece que no constituye especie de pecado, aunque sea circunstancia agravante. Por tanto, el escándalo no es pecado especial.

Por otra parte, a virtud especial se opone pecado especial. El escándalo se opone a virtud especial, a la caridad, pues se lee: "Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad". El escándalo, pues, es pecado especial.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum.

1. Scandalum enim est «dictum vel factum minus rectum» (l.c. nt.1). Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Praeterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V «Ethic.» [2] Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Praeterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati: dicitur enim Rom. 14,15: «Si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas». Ergo scandalum est speciale peccatum.

---

[1] [illegible]

[2] [illegible] (BK [illegible]): S. TH., lect. 3.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 1; a.2), duplex est scandalum: activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum: quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter: per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis: ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale: quia quod est per accidens non constituit speciem.—Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati: finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est (1-2 q.1 a.3; q.18 a.5). Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternae, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis: ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Respuesta. Hemos dicho arriba que hay un doble escándalo: activo y pasivo. El escándalo pasivo no puede ser pecado especial, porque caer por dicho o hecho de otro acontece por ser un género de pecado, ni tomar ocasión de pecar por dicho o hecho ajeno constituye especial razón de pecado, ya que no entraña deformidad especial, opuesta a especial virtud.

El escándalo activo puede tomarse de dos modos: en sí mismo y accidentalmente. Accidentalmente, cuando no entra en la intención del agente: como cuando uno con su hecho o dicho desordenado no intenta dar a otro ocasión de caída, sino sólo satisfacer su voluntad. Tampoco así el escándalo activo es pecado especial, puesto que lo accidental no forma especie.—Se da en sí mismo el escándalo activo cuando se intenta con dicho inconveniente o hecho solicitar a pecar. De esta manera toma razón de pecado especial de la intención de fin especial, porque el fin da especie en lo moral, como queda dicho. Por donde, así como el hurto es pecado especial, o el homicidio, por el daño especial intentado contra el prójimo, así también lo es el escándalo por lo mismo, y contraria directamente a la corrección fraterna, con la cual se intenta quitarle perjuicio especial.

Soluciones. 1. Todo pecado puede materialmente relacionarse con el escándalo activo; pero puede revestir razón formal de pecado especial por la intención del fin, como hemos dicho.

2. El escándalo activo puede encontrarse separadamente de los demás pecados, como cuando se escandaliza al prójimo con hechos que de suyo no son pecados, pero que tienen cierto color de mal.

3. El escándalo no alcanza esencia de pecado especial de dicha circunstancia, sino de la intención del fin, como se ha dicho.

Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 4

Utrum scandalum sit peccatum mortale [8]

Si el escándalo es pecado mortal

Dificultades. Parece que el escándalo es pecado mortal.

1. Todo pecado que contraría a la caridad es pecado mortal, como está dicho. El escándalo contraría a la caridad. Luego el escándalo es pecado mortal.

2. Ningún pecado merece condenación eterna de no ser mortal. El escándalo la merece, conforme a San Mateo: "El que escandalizare a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valiera que le atasen una rueda de molino al cuello y se anegase en el profundo del mar". Porque, como dice San Jerónimo, "mucho mejor es recibir pena corta por la culpa que ser deputado a suplicios eternos". Por tanto, el escándalo es pecado mortal.

3. Todo pecado que se comete contra Dios es mortal, ya que él solo aparta al hombre de Dios. El escándalo es pecado contra Dios, puesto que escribe el Apóstol: "Hiriendo las conciencias flacas de los hermanos, pecáis contra Cristo". El escándalo, pues, es siempre pecado mortal.

Por otra parte, inducir a cometer pecado venial puede ser pecado venial. Esto toca en la esencia del escándalo. Y así, el escándalo puede ser pecado venial.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est (q.35 a.3; 1-2 q.88 a.2). Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est [9]. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Praeterea, nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali. Sed scandalo debetur poena damnationis aeternae: secundum illud Mt. 18,6. «Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris». «Quia», ut dicit Hieronymus [10], «multo melius est pro culpa brevem recipere poenam quam aeternis servari cruciatibus». Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne peccatum quod in Deum committitur est peccatum mortale: quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 8,12: «Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis». Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

---

[8] *Sent.* 4 d.38 q.2 a.3 q.3.

[9] Introd.; a.2; a.3 *Sed contra*.

[10] L.3: ML 26,133.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam: puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale: puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione.—Quandoque vero est peccatum mortale: sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit.—Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Respuesta. Hemos visto arriba que el escándalo dice cierto tropiezo que dispone a la caída. Por eso, el pasivo alguna vez puede ser pecado venial, por ofrecer solamente el obstáculo; verbigracia: cuando uno causa en otro movimiento de pecado venial con dicho o hecho desordenado. Es, sin embargo, a veces pecado mortal llevando con la incitación la caída: cuando uno se decide a pecar mortalmente por los dichos o hechos desordenados de otro.

El escándalo activo, si se da accidentalmente, puede ser a veces pecado venial: cometiendo acto de pecado venial o acción que no es de suyo pecado, pero que tiene apariencia de mal, junto con cierta indiscreción.—Mas a veces es pecado mortal, ora porque lo hecho lo es, ora por despreciar la salvación del prójimo, que, para no conservarla, no deja de hacer lo que le viene en gusto.—Si el escándalo es en sí mismo activo, como cuando se intenta seducir a uno a pecar mortalmente, es pecado mortal; lo mismo si prueba a incitarlo a pecar venialmente con acción de pecado mortal. Pero, si es a pecado venial, por acción de pecado venial, es pecado venial.

Soluciones. Con lo dicho se responde a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere [a]

Si el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos

Dificultades. Parece que el escándalo pasivo puede tener cabida entre los perfectos.

1. Cristo fué perfectísimo. El dijo a San Pedro: "Me eres escándalo". Luego mucho más pueden sufrir escándalo los perfectos.

2. El escándalo dice tropiezo puesto a alguno en la vida espiritual. También los varones perfectos pueden embargarse en los estados de la vida espiritual, según el Apóstol: "Hemos querido ir a vosotros, yo Pablo, una y otra vez; mas nos lo impidió Satanás". Por tanto, también los varones perfectos pueden recibir escándalo.

3. En los varones perfectos puede encontrarse el pecado venial, en conformidad con esto: "Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos". El escándalo pasivo no es siempre pecado mortal, sino a veces venial, como hemos dicho. Puede, pues, darse en ellos.

Por otra parte, exponiendo San Jerónimo aquellas palabras: "Quien escandalizare a uno de estos pequeños", dice: "Nota que el que se escandaliza es pequeño; los mayores no reciben escándalo".

Respuesta. El escándalo pasivo lleva cierto bamboleo del ánimo en el bien en quien lo sufre. Nadie se cimbrea afincado firmemente en cosa inmoble. Los mayores o perfectos están apegados a Dios solo, cuya bondad es inmutable. Porque, aunque estén unidos a sus prelados, lo están en cuanto éstos lo están con Cristo,

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

1. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro (Mt. 16,23): «Scandalum mihi es». Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Praeterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt: secundum illud I ad Thess. 2,18: «Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum: sed impedivit nos Satanas». Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Praeterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt: secundum illud I Io. 1,8: «Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus». Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (a.4). Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod super illud Mt. 18,6, «Qui scandalizaverit unum de pusillis istis», dicit Hieronymus (l.c. nt.10): «Nota quod qui scandalizatur parvulus est: maiores enim scandala non recipiunt».

Respondeo dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas: quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis nisi

[a] *Sent.* 4 d.35 q.2 a.2 q.2

inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I ad Cor. 4,16: «Imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt: secundum illud Ps. 124,1-2: «Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion: non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem». Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem scandalum non invenitur: secundum illud Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2 ad 2), scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dicit, «Scandalum mihi es», quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum: secundum illud Rom. 8,38-39: «Neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei».

Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia: non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum: secundum illud Ps. 72,2: «Mei pene moti sunt pedes».

conforme a la sentencia: "Imitadme, como yo imito a Cristo". De aquí que, por más que vean a otros portarse descarriadamente en sus dichos y hechos, ellos no se apartan de su rectitud, según el salmo: "Quienes confían en el Señor, como el monte Sión; nunca sufrirán conmoción los que habitan en Jerusalén". Por eso no se halla escándalo en quienes viven perfectamente unidos a Dios por amor, al tenor siguiente: "Mucha paz para quienes aman tu ley. No hay escándalo para ellos".

Soluciones. 1. Arriba queda dicho que escándalo se toma allí latamente por cualquier impedimento; por lo que el Señor dijo a San Pedro: "Me eres escándalo", por empeñarse en estorbar su propósito de sufrir pasión.

2. Pueden ser estorbados los varones perfectos en las acciones exteriores por dichos o hechos ajenos; mas no en la voluntad interior de encaminarse hacia Dios, conforme al Apóstol: "Ni la muerte ni la vida nos pueden separar de la caridad de Dios".

3. Los varones perfectos caen, tal vez, por flaqueza de la carne, en algunos pecados veniales. Pero no se escandalizan por dichos o hechos de otros con verdadera razón de escándalo; pueden, sin embargo, dar cabida a cierto acercamiento a él, al estilo del salmo: "Por poco se me marchan los pies".

ARTICULO 6

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis [a]

Si el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Dificultades. Parece que el escándalo activo puede tener cabida en los varones perfectos.

[a] *Sent.* 4 d.15 q.1 a.3 q.2

1. La perturbación es efecto de la acción. Por lo referido, algunos se escandalizan pasivamente con dichos o hechos de los perfectos, según San Mateo: "¿Sabes que al oír esas palabras los fariseos se han escandalizado?" Luego los varones perfectos pueden dar cabida al escándalo activo.

2. Después de la venida del Espíritu Santo, estaba San Pedro en estado de perfecto, y escandalizó a los gentiles, pues se lee: "Pero, cuando yo vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas (a Pedro) delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?" Por tanto, el escándalo activo puede darse en varones perfectos.

3. El escándalo activo a veces es pecado venial. Los pecados veniales pueden encontrarse también en los varones perfectos. Tiene, pues, su lugar el escándalo activo en los varones perfectos.

Por otra parte, más repugna a la perfección el escándalo activo que el pasivo. Este no tiene que ver con los varones perfectos. Mucho menos, pues, el activo.

Respuesta. Hay propiamente escándalo activo cuando se dice o se hace algo de tal naturaleza que induce a otro a la ruina; lo cual sólo sucede en dichos o en hechos desordenados. Es propio de perfectos ordenar con la regla de la razón lo que hacen, según el Apóstol: "Hágase todo con decoro y orden" entre vosotros. Y principalmente tienen esta cautela en las cosas con las cuales no tan sólo ofenderían ellos, sino que serían también ocasión de ofensa a los demás. Y si es verdad que falta algo de moderación en la manifestación de sus palabras y acciones, lo arrastran por fragilidad humana, por la que desfallecen en la perfección. Pero, con todo, no desfallecen tanto que se aparten mucho del orden de

1. **Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur: secundum illud Mt. 15,12: «Scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?» Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.**

2. **Praeterea, Petrus post acceptum Spiritum Sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit: dicitur enim ad Gal. 2,14: «Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii, dixi Cephae», idest Petro, «coram omnibus: Si tu, cum Iudaeus sis, gentiliter et non iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?» Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.**

3. **Praeterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.**

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

Respondeo dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quae agunt secundum regulam rationis ordinare: secundum illud I ad Cor. 14,40: «Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis». Et praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur,

sed modicum et leviter: quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur: sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur: quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini [11] et ipsius Pauli (Gal. 2,14), subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudaeorum: quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum: non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

la razón, sino un poco y levemente; lo cual no es tan notable que con ello pueda tener otro razonablemente ocasión de pecar.

Soluciones. 1. El escándalo pasivo siempre es causado por el activo, mas no siempre por el escándalo activo ajeno, sino del mismo que se escandaliza, es decir, que él se escandaliza a sí mismo.

2. San Pedro pecó ciertamente y fué digno de reprensión, en sentencia de San Agustín y del mismo Pablo, con hurtarse a los gentiles y evitar el escándalo de los judíos: porque lo hacía algo incautamente, con lo que se escandalizaban los gentiles convertidos a la fe. Sin embargo, no era tan grave la acción de San Pedro que pudieran escandalizarse justamente los demás; por esto padecían escándalo pasivo, no habiendo en San Pedro escándalo activo.

3. Los pecados veniales de los perfectos consisten principalmente en súbitos movimientos que, por ser ocultos, no pueden escandalizar. Y si cometen también algunos de palabra o acción externa, son tan leves que no tienen de suyo poder de hacerlo.

ARTICULO 7

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda [a]

Si se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

1. Augustinus enim, in libro «Contra Epistolam Parmen.» [12], docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituа-

Dificultades. Parece que se han de dejar los bienes espirituales por el escándalo.

1. San Agustín enseña que en donde se teme peligro de cisma hay que cesar de castigar los pecados. El castigo de pecados es un bien espiritual, por ser acto de justicia. Por

[a] 3 q.42 a.2; *Sent.* 4 d.38 q.2 a.1 q.1 ad 2; *In Mt.* 15; *In Rom.* 14 lect.3.

[11] Ep.28, *Ad Hieron.* c.3: ML 33,213; ep.40 c.3: ML 33,156; ep.82 c.2: ML 33,277.

[12] L.3 c.2: ML 43,92.

tanto, se ha de dejar un bien espiritual por el escándalo.

2. La doctrina sagrada parece ser sobremanera espiritual. Hay que desistir de enseñarla por el escándalo, conforme a San Mateo: "No echéis lo santo a perros ni las perlas a puercos, no sea que se revuelvan y os despedacen". Por tanto, se ha de dejar por escándalo el bien espiritual.

3. La corrección fraterna, por ser acto de caridad, es un bien espiritual. Alguna vez se deja por caridad para evitar escándalo ajeno, como dice San Agustín. El bien espiritual, pues, se ha de abandonar por el escándalo.

4. San Jerónimo dice que hay que dejar por el escándalo todo lo que se pueda sin menoscabo de la triple verdad "de vida, de justicia y de doctrina". El cumplimiento de los consejos y la donación de limosna se pueden muchas veces preterir sin menoscabo de la triple verdad dicha; de otra suerte siempre pecarían todos los que los dan de mano. Y sin embargo son las mayores entre las obras espirituales. Por consiguiente, deben omitirse por el escándalo las obras espirituales.

5. Evitar cualquier pecado es un bien espiritual, porque todo pecado infiere al pecador detrimento espiritual. Parece a veces que, para evitar el escándalo del prójimo, se deba pecar venialmente, esto es: cuando al pecar venialmente se impide el pecado mortal de otro; pues debe el hombre oponerse a la condenación del prójimo cuanto pueda, sin perjuicio de la propia salvación, que no se pierde por el pecado venial. Debe, pues, el hombre omitir algún bien espiritual para evitar el escándalo.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Si se toma escándalo de la verdad,

le: cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Praeterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum: secundum illud Mt. 7,6: «Nolite sanctum dare canibus: neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos». Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Praeterea, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Augustinus dicit, in I «De civ. Dei» [13]. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Praeterea, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet «vitae, iustitiae et doctrinae» [14]. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta: alioquin semper peccarent omnes qui praetermittunt. Et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

5. Praeterea, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius: debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento proprine salutis, quae non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, «Super Ezech.» [15]: «Si de

[13] C. 9: ML. 41,22.
[14] Vide HUG. DE S. CARO, In Mt. super 15,7; GUILLELMUS ALTISSIOD., Summa aurea, 3 tr. 24 q.4.
[15] L. 1 homil. 7: ML. 76,842.

veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum.—Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quae sunt de necessitate salutis praetermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis quae non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando: et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum Dominus docet, Mt. 15,14.—Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia: et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, reddita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse: et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera

es más provechoso permitir que nazca el escándalo que abandonar la verdad". Los bienes espirituales pertenecen muy particularmente a la verdad. En consecuencia, no se han de preterir por escándalo.

Respuesta. Habiendo doble escándalo, activo y pasivo, esta cuestión no tiene lugar respecto del activo. Porque, siendo el escándalo activo dicho o hecho menos recto, nada hay que hacer con él.—Tiene cabida esta cuestión acerca del pasivo. Se ha de considerar, pues, qué es lo que hay que dejar para que no se escandalice otro. Hay que hacer distinción de bienes espirituales. Pues algunos son necesarios para la salvación y no se pueden omitir sin pecado mortal, es claro que ninguno debe pecar mortalmente para impedir el pecado ajeno, porque, conforme al orden de la caridad, más debe el hombre amar su salud espiritual que la de otro. Y por eso lo necesario para la salvación no se puede pasar por alto por escándalo.

Parece que hay que hacer distinción en los bienes espirituales, que no son necesarios para la salvación, ya que el escándalo que se levanta por ellos, alguna vez procede de malicia; a saber, cuando algunos quieren estorbarlos armando escándalo. Este es el escándalo de los fariseos, que se escandalizaban de la doctrina del Señor, y que El enseñó a despreciar.—Alguna vez el escándalo proviene de flaqueza o de ignorancia. Tal es el escándalo de los pequeños, por el cual se han de ocultar y aun diferir los bienes espirituales, cuando no amaga peligro, hasta que, habiendo dado razón, el escándalo cese. Pues si, una vez dada, dura el escándalo, ya parece que nace de malicia; y así no se han de dejar por él las obras espirituales.

Soluciones. 1. La inflicción de penas no se ha de imponer por ellas mismas. Las penas se infligen como unas medicinas para cohibir los pecados; por eso, en tanto tienen razón de justicia en cuanto que por ellas se ahogan. Mas, si por la inflicción de penas se siguen claramente más y mayores pecados, entonces no cae bajo la justicia. En este caso habla San Agustín: cuando por excomunión de algunos amenaza peligro de cisma, entonces excomulgar no pertenece a la verdad de la justicia.

2. Dos cosas hay que tener presentes sobre la doctrina: la verdad que se enseña y el acto mismo de enseñar. Lo primero es necesario a la salvación, es a saber, que no enseñe lo contrario a la verdad, antes bien la proponga aquel a quien incumbe el oficio de enseñarla en conformidad con el tiempo y las personas. En consecuencia, por ningún escándalo que parezca seguirse debe el hombre, arrumbada la verdad, enseñar falsedades.—El acto mismo de enseñar, empero, se computa entre las limosnas espirituales, como queda dicho. De aquí que corra la misma razón para la doctrina y demás obras de misericordia, de que luego diremos.

3. La corrección fraterna, como está dicho, se endereza a la enmienda del hermano. Por consiguiente, en tanto ha de ser enumerada entre los bienes espirituales en cuanto lo puede conseguir. Lo cual no sucede si por la corrección se escandaliza el hermano. Por donde, si se abandona la corrección por el escándalo, no se omite un bien espiritual.

4. No sólo se encierra en la verdad "de la vida, de la doctrina y de la justicia" lo necesario para la salvación, sino también aquello por lo que se llega más acabadamente a ella, según el Apóstol: "Envidiad mejores dones". De aquí que tampoco se han de preterir absolutamente los consejos ni las obras de miseri-

Ad primum ergo dicendum quod poenarum infletio non est propter se expetenda, sed poenae infligantur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per infletionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum infletio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiae.

Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda: scilicet veritas quae docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis: ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere.—Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est (q.32 a.2). Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur (ad 4).

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est (q.33 a.1), ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum quod, in veritate «vitae, doctrinae et iustitiae» non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem: secundum illud I ad Cor. 12,31: «Aemulamini charismata meliora». Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec

etiam misericordiae opera, propter scandalum: sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in c).

Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in praelatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quae sunt de necessitate salutis.

cordia por el escándalo, sino alguna vez diferirlos o encubrirlos por escándalo de los pequeños, como hemos dicho.

A veces, sin embargo, la guarda de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son necesarios a la salvación; lo cual es evidente en quienes ya han hecho voto de ellos y en quienes por obligación apremia socorrer las necesidades ajenas, tanto en lo temporal, dando de comer al hambriento, como en lo espiritual, enseñando al que no sabe, ora tales cosas sean debidas por oficio anejo, como en los prelados; ora por indigencia del necesitado. Y entonces idéntica razón corre por ellas como por las demás que son necesarias para la salvación.

Ad quintum dicendum quod quidam [10] dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria: si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset: sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

5. Algunos afirmaron que había que cometer pecado venial para evitar el escándalo. Pero esto denota contradicción, porque, si se ha de cometer, ya no es malo ni pecado, puesto que el pecado no puede ser elegido. Sucede a veces que no es pecado venial por alguna circunstancia, la cual quitada, lo sería. Las palabras jocosas son pecado venial si se profieren sin utilidad, mas, dichas con motivo razonable, no son ociosas ni pecado.—Y aunque no se pierda la gracia con el pecado venial, por la cual tiene el hombre salud, por serlo dispone al mortal y cede así en perjuicio de la salvación.

ARTICULO 8

Utrum temporalia sint dimittenda propter scandalum *

Si lo temporal se ha de abandonar por el escándalo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum.

1. Magis, enim debemus dili-

Dificultades. Parece que lo temporal se ha de abandonar por el escándalo.

1. **Más** debemos desear la salud

* *Sent.* 4 d.38 q.2 a.3 q.3; *Cont. impugn. relig.* c.15; *In Rom.* 14 lect.3.

[10] CASSIANUS, *Collat.* 18 c.17; ML 49,1063.

espiritual del prójimo, trastornada por el escándalo, que cualesquiera bienes temporales. Lo menos amado dejamos por lo más amado. Luego debemos abandonar lo temporal para evitar el escándalo de los prójimos.

2. Según la norma de San Jerónimo, todo lo que se puede omitir dejando a salvo la triple verdad, se ha de dejar por el escándalo. Lo temporal se puede abandonar, salvando la triple verdad. Por tanto, se ha de dejar también por el escándalo.

3. Entre los bienes temporales, nada más necesario que el manjar. No se ha de tocar en él por escándalo, conforme al Apóstol: "No quieras perder con tu manjar a aquel por el cual Cristo murió". Con mucha más razón se ha de dar de mano a todos los otros bienes temporales por el escándalo.

4. De ningún modo más conveniente podemos conservar o recuperar lo temporal que por juicio. No es lícito meterse en juicios, sobre todo con escándalo, pues se lee: "Al que quiera contender contigo para quitarte la túnica, dale también el manto"; y el Apóstol dice: "Ya es una mengua que tengáis pleitos unos con otros.. ¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué el no ser despojados?" Parece, pues, que lo temporal se ha de abandonar por escándalo

5. Entre todos los bienes temporales, aquellos parece que menos se han de dejar que van más anejos a los espirituales. Estos han de preterirse por el escándalo, pues el Apóstol no recibía estipendios temporales "para no poner obstáculo al Evangelio de Cristo". Y, por causa parecida, la Iglesia no exige diezmos en algunas regiones. De aquí que con mucha más razón se ha de dar de mano a lo temporal por el escándalo.

gere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Praeterea, secundum regulam Hieronymi, omnia quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda (a.7 arg.4). Sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Praeterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum: secundum illud Rom. 14,15: «Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est». Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Praeterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo: dicitur enim Mt. 5,40: «Ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium»; et I ad Cor. 6,7: «Iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?» Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Praeterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim, seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, «ne offendiculum daret evangelio Christi», ut patet I ad Cor. 9,12; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiae cum scandalo regis [12].

Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra: aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa: sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero quorum nos sumus domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra (a.7) diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte [13]: «Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est el iustitia: et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris».

Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda: quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit, in «Moral.» [14]: «Quidam, dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero, servata aequitate, prohiben-

Por otra parte, el bienaventurado Tomás de Cantorbery reclamó los bienes de la Iglesia, con escándalo del rey.

Respuesta. Hay que hacer distinción en los bienes temporales, pues o son nuestros, o nos han sido confiados para conservarlos: como los bienes de la Iglesia se dan a los prelados, y los bienes comunales a los rectores de la república. Su conservación, igual que la de los depositados, urge por necesidad a quienes están confiados. Por lo cual, no se han de abandonar por el escándalo, lo mismo que lo demás necesario para la salvación.

Los bienes temporales, de que nosotros somos dueños, debemos en ciertas ocasiones dejarlos por escándalo: dándolos, si están en nuestro poder, o no exigiéndolos si los tienen otros; aunque en otras no. Porque, si el escándalo se origina por ignorancia o fragilidad ajena, como arriba hemos dicho del escándalo de los pequeños, entonces han de ser totalmente abandonados o calmar el escándalo con algún aviso. Por donde San Agustín dice: "Hay que dar tanto cuanto en apreciación ni a ti perjudica ni a los demás. Y cuando negares lo que pide, hazle ver la justicia; y corrigiéndolo, darás algo mejor al que pide injustamente".

A veces el escándalo nace de malicia, cual el escándalo de los fariseos. No se han de abandonar los bienes temporales por los que arman tales escándalos, ya que esto perjudicaría al bien común, dando a los malos ocasión de rapiña, y dañaría a los mismos ladrones, quienes, al retener lo ajeno, permanecerían en pecado. Por eso dice San Gregorio: "Algunos de los que nos quitan lo temporal han de ser tolerados, mas a otros hay que impedírselo justamente, no con el solo cuidado de que

[12] IOANNES SARESBURIENSIS, *Vita S. Thomae*: ML 190,389.
[13] L. 1 c.20: ML 34,1284.
[14] L. 31 c.13: ML 76,586.

no nos substraigan lo nuestro, sino que "no se pierdan" al robar lo ajeno.

Soluciones. 1. Con lo cual se responde a la primera dificultad.

2. Si por doquiera se permitiera a los malos hombres alzarse con lo ajeno, cedería en daño de la verdad, de la vida y de la justicia. Por eso no es conveniente abandonar lo temporal por cualquier escándalo.

3. No es intención del Apóstol amonestar que por escándalo se deje todo manjar, porque tomar alimento es necesario a la salud; sino que no se ha de probar determinado manjar por el escándalo: "No comeré carne nunca si se ha de escandalizar mi hermano".

4. Conforme a San Agustín, se ha de entender ese mandamiento del Señor en preparación del ánimo, de suerte que se esté apercibido a sufrir antes injuria o engaño que meterse en juicio, si es conveniente; porque alguna vez no lo es, como está dicho.—En el mismo sentido se han de tomar las palabras del Apóstol.

5. El escándalo que evitaba el Apóstol procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estilaban eso; de aquí que había que abstenerse durante un tiempo, hasta que se instruyeran debidamente. —Por causa semejante, la Iglesia se abstiene de exigir diezmos en las regiones en que no hay costumbre de pagarlos.

di; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne raptentes non sua semetipsos perdant».

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitae et iustitiae. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum quod non est de intentione Apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur: quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus: secundum illud I ad Cor. 8,13: «Non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem».

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in libro «De serm. Dom. in monte»[20], illud praeceptum Domini est intelligendum secundum praeparationem animi: ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in c; ad 2).—Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat Apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum.—Et ex simili causa Ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

[20] L. 1 c.19: ML 34,1260.

DE LOS PRECEPTOS DE LA CARIDAD

I. Lugar, importancia y orden de la cuestión

Anunció Santo Tomás en el prólogo general a la *Secunda Secundae* que en el estudio particular de cada virtud dedicaría una sección final al estudio del precepto correspondiente. Así lo hizo respecto de la fe y de la esperanza, y así lo hace ahora respecto de la caridad.

Es método acertadísimo. Los preceptos se dan de los actos de las virtudes. Conocida la virtud, está allanado el camino para conocer las exigencias del precepto.

Los de la caridad tienen la importancia máxima que reconocimos en la misma virtud. Por ser ella la virtud de las virtudes, son ellos los preceptos de los preceptos.

Es, por tanto, la *ley esencial evangélica* la que promulgan los preceptos de la caridad. Recordemos las palabras del Señor: «De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» [1]. La vida del hombre nuevo, evangélico, hecho por la gracia hijo de Dios, debe estar regida, como por leyes esenciales, por el amor de Dios, su Padre celestial, y por el amor de sus hermanos, los otros hijos de Dios. La caridad hace de todos los corazones un solo corazón en el corazón mismo de Dios. A impulsos o al dictado de su corazón caritativo debe vivir el cristiano.

Esta ley nueva del amor substituye la ley vieja del temor. Santo Tomás justifica así esta substitución: «Los preceptos de toda ley versan sobre los actos de las virtudes, a cuyo cumplimiento se inclinan diferentemente los imperfectos, carentes del hábito de la virtud, y los perfectos que lo poseen. Los primeros se mueven a practicar la virtud por algo extrínseco, como la amenaza de las penas y la promesa de algunos premios exteriores, v.gr., de honor, de riquezas, etc. Por eso la *ley vieja*, dada a los imperfecto, es decir, a los carentes de gracia espiritual, se llamaba *ley de temor*, por cuanto inducía al cumplimiento de los preceptos por la conminación de ciertas penas. Incluía también ciertas promesas de bienes temporales.

En cambio, los que poseen la virtud se inclinan a practicarla por amor de ella y no por alguna pena o promesa extraña. Por eso la *ley nueva*, que consiste principalmente en la misma gracia espiritual infundida en los corazones, se llama *ley del amor*. Y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, que son objeto de la virtud, sobre todo de la caridad. Por lo cual tienden de suyo a ellas no como a extrañas, sino como a propias» [2].

El estudio de esta ley evangélica de la caridad es un magnífico epílogo del gran tratado del Angélico.

---

[1] Mt. 22,40.
[2] 1-2 q.107 a 1 ad 2.

El orden de este estudio es el siguiente: 1.º Razón de los preceptos de la caridad: *a)* si debía darse algún precepto; *b)* si debían ser dos; *c)* si bastan dos. 2.º Contenido de los preceptos: *a)* del precepto del amor a Dios; *b)* del precepto del amor al prójimo. 3.º Si el precepto se extiende al orden de la caridad.

II. Doctrina de los artículos

1. Razón del precepto de la caridad (a.1).—Todas las virtudes se ordenan a la caridad, como los medios al fin. Porque «el fin de la vida espiritual es que el hombre se una con Dios, que es obra de la caridad. Y a esto, como a fin, se ordena cuanto pertenece a la vida espiritual.» Si, pues, debía haber preceptos que obligaran al ejercicio de las otras virtudes, mucho más debía haberlos respecto de la caridad, razón de ser de las otras. Por eso su *precepto* es calificado de *máximo*.

2. Si debían ser dos los preceptos de la caridad (a.2).—Como las conclusiones están incluídas en los primeros principios, el amor del prójimo está incluído en el precepto del amor de Dios, que es el máximo principio de orden práctico, como relativo al último fin. Pero como no todos ven las conclusiones incluídas en los principios si no se les demuestran, tampoco verían todos el precepto del amor al prójimo incluído o reclamado por el amor de Dios si no se les manifestaba o promulgaba.

3. Si bastan dos preceptos (a.3).—Siendo la caridad el amor del bien divino, que está en Dios como en fuente esencial y último fin y en el prójimo como en participante subordinado a Dios, basta un precepto que imponga el amor a Dios por sí mismo, como último fin, y otro que mande el amor al prójimo por Dios, como por último fin.

4. Por qué se manda amar a Dios «con todo el corazón» (a.4).—1.º Los actos virtuosos deben ser preceptuados en proporción con su objeto. Y Dios, objeto de la caridad, es el último fin, que ha de ser amado con la *totalidad del afecto*, pues *todo* debe amarse en orden a El.

2.º En la respuesta *ad 1* resume Santo Tomás lo que enseñó más ampliamente en la *Prima Secundae* (q.100 a.10) sobre la obligación del *modo de la caridad*, es decir, de la *totalidad* con que se nos manda amar a Dios. Este modo o totalidad pertenece a la naturaleza de la caridad, y, por lo tanto, lo impone su precepto. En cambio, el modo caritativo, es decir, la superior información de la caridad, no está mandado en los preceptos particulares de las otras virtudes.

3.º En las respuestas *ad 2* y *ad 3* recuerda Santo Tomás que el amor tiene una totalidad mínima indispensable, que excluye el que se ame nada contra Dios; una totalidad máxima, que consiste en el amor actual perpetuo de Dios, y que no es de este mundo; y una totalidad intermedia, que procura rehuir cuanto estorba el amor actual de Dios. Esta es la que se debe pretender, y a mejor conseguirla se ordenan los consejos evangélicos [3].

5. Por qué se manda también amar a Dios «con toda el alma y con toda la fuerza» (a.5).—Pretendiendo el precepto el encentramiento de nuestra vida en Dios por el amor, significó por *corazón* la voluntad,

por *mente* el entendimiento, por *alma* el apetito sensitivo, y por *fortaleza o fuerzas* las facultades ejecutivas externas. Intenta, pues, que, puesta la intención amorosa de la voluntad en Dios, a su impulso todas las facultades se eleven a El. «Se nos manda, pues, que toda nuestra intención tienda a Dios, que es amar *con todo el corazón*; y que nuestro entendimiento se someta a Dios, que es amarle *con toda la mente*; y que nuestro apetito se regule según Dios, que es amarle *con toda el alma*; y que nuestro obrar externo obedezca a Dios, que es amarle *con todas las fuerzas*».

6. SI ESTE PRECEPTO ES CUMPLIBLE EN ESTA VIDA (a.6).—1.º Hay que distinguir entre *el fin del precepto*, que es la unión perfecta con Dios, y la *ordenación y tendencia al fin* del precepto, es decir, a la unión perfecta con Dios.

2.º *El fin del precepto* sólo se logrará plenamente en el cielo, donde la unión con Dios será completa. Sólo allí se cumplirá perfectamente el mandato del amor.

3.º En esta vida puede cumplirse el precepto en la *ordenación y tendencia al fin* del precepto, esto es, a la unión plena con Dios. Puede, pues, cumplirse imperfectamente. «Y tanto en esta vida lo cumple mejor uno que otro cuanto más se asemeja a la perfección de la patria».

4.º Santo Tomás deducirá en su lugar [4] que la perfección cristiana consiste esencialmente en el cumplimiento del doble precepto de la caridad, pues ningún consejo puede proponer una perfección superior a la *totalidad del amor divino*, impuesta por el precepto. Ni la perfección del cielo sobrepasa el alcance del precepto.

Esta ilimitada perfección del amor es, como dijimos, el fin del precepto. No obliga, pues, ya en acto, pero urge ya nuestra aspiración, nuestra tendencia y nuestro esfuerzo.

Los otros preceptos imponen lo que es imprescindible para el cumplimiento mínimo del amor. Los consejos proponen lo que, sin ser imprescindible para la conservación y para la perfección del amor, elimina las dificultades de su perfeccionamiento.

7. SI ESTÁ BIEN DADO EL PRECEPTO DE AMOR AL PRÓJIMO (a.7).—La fórmula *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* es perfecta, pues expresa la *razón* y el *modo* del amor que se nos preceptúa. La *razón* es nuestra proximidad divina con los demás hombres, que motiva el amor amistoso de caridad. El *modo* es la semejanza con nuestro propio amor personal. Esta semejanza demanda un *amor santo*, amándole por Dios; un *amor justo*, regulado por el bien, y un *amor verdadero*, no utilitario.

8. SI ESTÁ PRECEPTUADO EL ORDEN DE LA CARIDAD (a.8).—El orden de la caridad pertenece al modo del amor, es decir, a la proporción que el amor debe guardar con el objeto amado. No sólo, pues, debemos amar a nuestros amigos divinos, sino amarles en la medida que les corresponde. A Dios, por tanto, le amaremos debidamente amándole sin medida.

---

[4] Cf. 2-2 q.184 a.3.

CUESTION 44

En ocho artículos divisos

De praeceptis caritatis

De los mandamientos de la caridad

Viene ahora la consideración de los mandamientos de la caridad. Acerca de lo cual se ponen ocho artículos.

Primero: si se ha de dar mandamiento sobre la caridad.

Segundo: si uno solo o dos.

Tercero: si dos bastan.

Cuarto: si está bien mandado que a Dios se ame "con todo el corazón".

Quinto: si está bien añadido "con toda el alma", etc.

Sexto: si este mandamiento se puede cumplir en esta vida.

Séptimo: sobre el mandamiento: "Amarás al prójimo como a ti mismo".

Octavo: si el orden de la caridad cae bajo precepto.

Deinde considerandum est de praeceptis caritatis (q.23 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum de caritate sint danda praecepta.

Secundo: utrum unum tantum, vel duo.

Tertio: utrum duo sufficiant.

Quarto: utrum convenienter praecipiatur ut Deus «ex toto corde» diligatur.

Quinto: utrum convenienter addatur «ex tota mente» etc.

Sexto: utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri.

Septimo: de hoc praecepto, «Diliges proximum tuum sicut teipsum».

Octavo: utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

ARTICULO 1

Utrum de caritate debeat dari aliquod praeceptum [a]

Si se debe dar algún mandamiento sobre la caridad

Dificultades. Parece que no se debe dar ningún mandamiento sobre la caridad.

1. La caridad, por ser forma de las virtudes, da el modo a los actos de todas ellas, sobre los cuales se dan preceptos. El modo, como corrientemente se dice, no cae bajo precepto. Luego no se ha de dar precepto sobre la caridad.

2. La caridad, que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo, nos hace libres, porque "don-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod praeceptum.

1. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta: cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (q.23 a.8). Sed modus non est in praecepto: ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

2. Praeterea, caritas, quae «in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur» (Rom. 5,5),

---

[a] In Tim. 1 lect 2; Cont. Gent. 3 116 117

facit nos liberos: quia «ubi Spiritus Domini, ibi libertas», ut dicitur II ad Cor. 3,17. Sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur: quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

3. Praeterea, caritas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supradictis patet (1-2 q.100 a.9 ad 2). Si igitur de caritate dantur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla praecepta sunt de caritate danda.

de está el Espíritu, allí está la libertad". La obligación, nacida del precepto, se opone a la libertad, por imponer necesidad. Por tanto, no se han de dar mandamientos sobre la caridad.

3. La caridad es la principal de las virtudes, a las cuales se ordenan los preceptos, como se desprende de lo dicho. Si, pues, sobre ella se dieran preceptos, deberían colocarse entre los principales, cuales son los del decálogo, y no se ponen. Ningún mandamiento, pues, se ha de dar sobre la caridad.

Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub praecepto. Requirit autem Deus ab homine «ut diligat eum», ut dicitur Deut. 10,12. Ergo de dilectione caritatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

Por otra parte, lo que Dios quiere de nosotros cae bajo precepto. Exige ser amado del hombre, como se lee en la Escritura. En consecuencia, se han de dar mandamientos sobre el amor de la caridad, que es el amor de Dios.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [1] dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter: uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem: et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: «Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta». Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quae sunt

Respuesta. Queda dicho arriba que el precepto entraña razón de deuda, pues en tanto una cosa cae bajo precepto, en cuanto reviste formalidad de adeudado. Una cosa es doblemente debida: en sí misma y por otra. En sí mismo es debido, en un menester cualquiera, lo que es fin, pues muestra en sí mismo razón de bien; y es adeudado por otro lo ordenado al fin, como es debido en el médico que de suyo cure, y por otro, dando la medicina. El fin de la vida espiritual es que el hombre se una con Dios, lo cual acaba la caridad; y a ello se ordena como a fin todo lo atañente a la vida espiritual. Por donde el Apóstol dice: "El fin del mandamiento es la caridad de puro corazón, de buena conciencia y de fe no fingida". Porque todas las virtudes, sobre cuyos actos se dan preceptos, se enderezan, o a purificar el corazón del torbellino de las pasiones, como las virtudes que son acerca de ellas, o, por lo menos, a formar buena conciencia, como las que recaen sobre las operaciones, o,

[1] 1-2 q.99 a.1,5; q.100 a.5 ad 1.

por último, a engendrar recta fe, como las tocantes al culto divino. Estas tres cosas se requieren para amar a Dios. Pues el impuro corazón aparta del amor de Dios, por la pasión que inclina a la tierra; la mala conciencia hace aborrecer la justicia divina, por el temor de la pena; y la fe fingida atrae el afecto a lo que se finge de Dios, separando de la verdad de El. Y como en todo género lo que en sí mismo es vale más que lo que es por otro, de aquí que se dé "el mandamiento máximo" sobre la caridad, como se lee en San Mateo.

Soluciones. 1. Está dicho, al tratar de los preceptos, que el modo del amor no cae bajo aquellos que se dan acerca de los demás actos de las virtudes; por ejemplo, en el mandamiento de "honrar padre y madre" no está incluído que se haga por caridad. Sin embargo, el acto del amor se incluye en mandamientos especiales.

2. La obligación del precepto no se opone a la libertad, a no ser en aquel cuya mente es adversa a lo mandado, como se ve en quienes solamente guardan los mandamientos por temor. El precepto del amor no se puede cumplir sino por propia voluntad, y así no repugna a la libertad.

3. Todos los mandamientos del decálogo se encaminan al amor de Dios y del prójimo. Por eso, los preceptos sobre la caridad no se enumeraron con ellos, antes van incluídos en todos.

circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum. Et haec tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In qualibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo «maximum praeceptum» est de caritate, ut dicitur Mt. 22,38.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (1-2 q.100 a.10), dictum est cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis quae dantur de aliis actibus virtutum: puta sub hoc praecepto, «Honora patrem tuum et matrem tuam», non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur: sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum quod omnia praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo praecepta caritatis non fuerunt connumeranda inter praecepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULO 2

Utrum de caritate fuerint danda duo praecepta [a]

Si se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo praecepta.

1. Praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (a.1 arg.3). Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet (q.23 a.5). Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum praeceptum.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [1] caritas, in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum, «Diliges Dominum Deum tuum» (Deut. 4,5). Ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

3. Praeterea, diversa peccata diversis praeceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dilectionem Dei: quinimmo dicitur Lc. 14,26: «Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus». Ergo non est aliud praeceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Praeterea, Apostolus dicit, ad Rom. 13,8: «Qui diligit proximum legem implevit». Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum. Ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum praeceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo praecepta caritatis.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,21: «Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum».

Dificultades. Parece que no se hubo de dar dos mandamientos sobre la caridad.

1. Los preceptos de la ley se ordenan a las virtudes, como está dicho. La caridad es virtud una. Luego acerca de ella no se hubo de dar más que un mandamiento.

2. San Agustín dice que la caridad en el prójimo no ama más que a Dios. Para amar a Dios quedamos suficientemente ordenados por el mandamiento: "Amarás al Señor, tu Dios". Por tanto, no fué menester añadir otro precepto sobre el amor del prójimo.

3. Pecados diversos a preceptos diversos se oponen. Nadie peca al traspasar el amor del prójimo sin que traspase el amor de Dios, antes bien se lee en San Lucas: "Si alguien viniere a mí y no odia a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo". No es, pues, diverso el mandamiento del amor de Dios y el del amor del prójimo.

4. Dice el Apóstol: "El que ama al prójimo ha cumplido la ley". La ley no se cumple sino con la observancia de todos los mandamientos. En consecuencia, todos los preceptos se entrañan en el amor al prójimo. Basta, por consiguiente, este único precepto sobre el amor del prójimo. No deben ser, pues, dos los preceptos del amor.

Por otra parte, se dice: "Este mandamiento hemos recibido de Dios: que el que ama a Dios ame a su hermano".

---

[a] 1-2 q.99 a.1 ad 2; *In Gal.* 5 lect.3; *Cont. Gent.* 3,116.117; *De virtut.* q.2 a.4 ad 6; *In Rom.* 13 lect.2.

[1] C.22.27: ML 34,27.29.

Respuesta. Hemos dicho, al tratar de los preceptos, que del mismo modo se han los preceptos en la ley como las proposiciones en las ciencias especulativas, las cuales se contienen virtualmente en los principios; por donde el que los conoce perfectamente en toda su amplitud, no ha menester que las conclusiones se le pongan por separado. Pero no todos los que conocen los principios son capaces de considerar todo lo que virtualmente encierran, y por ello en las ciencias es necesario deducirles las conclusiones. En lo que se ha de obrar, en que nos dirigen los mandamientos de la ley, el fin reviste formalidad de principio, como queda dicho; y el amor de Dios es el fin a que se encamina el amor del prójimo. Por tanto, no sólo es menester dar preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el amor del prójimo para los menos capacitados, que no penetrarían fácilmente que uno de los mandamientos está encerrado en el otro.

Soluciones. 1. Aunque la caridad sea virtud una, tiene dos actos, de los cuales uno se endereza al otro como a fin. Y los mandamientos se dan sobre los actos de las virtudes. Por eso fué menester que hubiera más preceptos sobre la caridad.

2. Dios es amado en el prójimo, como el fin en lo conducente a él. Sin embargo, convino dar mandamientos explícitamente de ambos, por la razón dicha.

3. Lo que lleva al fin tiene razón de bien en orden al fin; y así también apartarse de él, y no de otra suerte, reviste formalidad de mal.

4. En el amor al prójimo se encierra el amor de Dios, igual que el fin en lo ordenado a él, y viceversa. Con todo, fué conveniente dar explícitamente ambos preceptos, por lo dicho.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[3] **dictum est cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis: unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra**[4] **dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri.**

Ad primum ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta caritatis.

Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta (in c).

[3] 1-2 q.91 a.3; q.100 a.1.

[4] Q.23 a.7 ad 2; q.26 a.2 ad 1.

ARTICULO 3

Utrum sufficiant duo praecepta caritatis *

Si bastan los dos mandamientos de la caridad

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta caritatis.

1. Praecepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet (q.25 a.12); videtur quod quatuor debeant esse caritatis praecepta. Et sic duo non sufficiunt.

2. Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta caritatis non sufficiunt.

3. Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa, ad declinandum a malo per praecepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic praedicta duo praecepta caritatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 22,40: «In his duobus mandatis tota Lex pendet et Prophetae».

Respondeo dicendum quod caritas, sicut supra dictum est (q.23 a.1), est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia [1]: «Caritas minus quam inter duos haberi non potest». Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est (q.25 a.4). Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad

Dificultades. Parece que no bastan los dos mandamientos de la caridad.

1. Los preceptos se dan acerca de los actos de las virtudes. Los actos se distinguen según los objetos. Debiendo, pues, el hombre amar con caridad cuatro cosas: a Dios, a sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, como se ha visto, parece que deben ser cuatro los mandamientos de la caridad, no bastando dos así.

2. No sólo el amor es acto de caridad, sino el gozo, la paz y la beneficencia. Se dan preceptos sobre los actos de esas virtudes. No son, pues, suficientes los dos de la caridad.

3. Así como a la virtud toca hacer el bien, así también apartarse del mal. A obrar bien somos compelidos por los preceptos afirmativos, y a alejarnos del mal por los negativos. Por consiguiente, sobre la caridad no sólo se hubo de dar afirmativos, sino también negativos; y de este modo no bastan los dos preceptos.

Por otra parte, dice el Señor: "De estos dos mandamientos pende toda la Ley y los profetas".

Respuesta. La caridad, como se ha visto, es cierta amistad. La amistad se tiene con otro, pues dice San Gregorio: "La caridad no se da menos que entre dos". Ya está dicho cómo uno se ama a sí mismo con caridad. Recayendo la dilección y el amor sobre el bien y siendo éste fin o lo conducente a él, bastan los dos preceptos de la caridad: uno que nos

---

* 1-2 q.99 a.1 ad 3.

[1] *In Evang.* l.1 homil.17: ML 76,1139.

inclina a amar a Dios como a fin y el otro que nos induce a amar al prójimo por Dios, como por el fin.

Soluciones. 1. Dice San Agustín que, "aunque sean cuatro las cosas que hay que amar con caridad, no fué menester dar mandamientos sobre la segunda y la cuarta (acerca del amor de uno y de su propio cuerpo). Pues, por mucho que el hombre se aleje de la verdad, le queda el propio amor y el de su cuerpo". En cambio, la manera de amar se le ha de intimar, de suerte que se ame ordenadamente a sí y a su cuerpo; lo cual se cumple amando el hombre a Dios y al prójimo.

2. Los demás actos de la caridad se siguen, como efectos de su causa, del acto del amor, como hemos dicho; de aquí que en los preceptos del amor se encierren virtualmente los preceptos de los otros actos.—Sin embargo, para los más rudos se encuentran explícitamente mandamientos sobre cada uno. Acerca del gozo; "Gozaos siempre en el Señor"; sobre la paz: "Tened paz con todos"; y la beneficencia: "Mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos". De cada una de las partes de la beneficencia se hallan preceptos en la Sagrada Escritura, como es claro al escudriñador diligente.

3. Mejor es obrar el bien que evitar el mal; por eso, en los preceptos afirmativos se contienen los negativos.—Con todo, hay preceptos dados explícitamente contra los vicios opuestos a la caridad. Contra el odio, se dice: "No odies a tu hermano en tu corazón"; contra la acidia: "No te molesten sus ataduras"; contra la envidia: "No seamos codiciosos de vanagloria, provocándonos y envidiándonos mutuamente"; contra la discordia: "Decid todos lo mismo y no

finem, convenienter de caritate duo praecepta sufficiunt: unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De doctr. christ.» [6], «cum quatuor sint ex caritate diligenda, do secundo et quarto», idest de dilectione sui et corporis proprii, «nulla praecepta danda erant: quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui». Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis [7] patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus.—Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita: de gaudio quidem, Phil. 4,4: «Gaudete in Domino semper»; de pace autem, ad Heb. ult., 14: «Pacem sequimini cum omnibus»; de beneficentia autem, ad Gal. ult., 10: «Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes». De singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa. — Et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. 19,17: «Ne oderis fratrem tuum in corde tuo»; contra accidiam dicitur Eccli. 6,26: «Ne acedieris in vinculis eius»; contra invidiam, Gal. 5,26: «Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invi-

[6] C.23: ML 34,27.
[7] Q.28 a.1.4; q.29 a.3; q.31 a.1.

dentes»; contra discordiam vero, I ad Cor. 1,10: «Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata»; contra scandalum autem, ad Rom. 14,13: «Ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum».

haya entre vosotros disensiones"; y contra el escándalo: "No pongáis tropiezo o escándalo al hermano".

ARTICULO 4

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur «ex toto corde» [*]

Si está convenientemente mandado amar a Dios con todo el corazón

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

1. Modus enim virtuosi actus non est in praecepto; ut ex supradictis patet (1-2 q.100 n.9). Sed hoc quod dicitur, «ex toto corde», importat modum divinae dilectionis. Ergo inconvenienter praecipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Praeterea, «totum et perfectum est cui nihil deest»; ut dicitur in III «Physic.» [1] Si igitur in praecepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem agit contra praeceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis: quia secundum Philosophum (ibid.), totum et perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6,5: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo».

Dificultades. Parece que no está convenientemente mandado amar a Dios "con todo el corazón".

1. No está preceptuado, como se ha dicho, el modo de la acción virtuosa. Al decir "con todo el corazón", se pone el modo del amor divino. Luego se manda incongruentemente que Dios sea amado con todo el corazón.

2. "Todo y perfecto es aquello a que no falta nada". Si, pues, en precepto cae que Dios sea amado con todo el corazón, quienquiera que obra lo que no importa al amor de Dios, va en contra del mandamiento, y, por consiguiente, peca mortalmente. El pecado venial nada tiene que ver con la divina dilección. Por tanto, será mortal, lo cual no es admisible.

3. Amar a Dios de todo corazón es cosa de perfección, porque, según el Filósofo, todo y perfecto son lo mismo. Lo que es de perfección no cae bajo precepto, sino es de consejo. No debe, pues, mandarse que Dios sea amado de todo corazón.

Por otra parte, se dice: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón".

---

[*] *Sent.* 3 d.27 expos.text.; *In Mt.* 22; *De perf. vitae spir.* c.4; *De virtut.* q.2 a.10 od 1; *De duob. praec.* c.5.

[1] C.6 n.9 (Bk 207a9); S.Th., lect.11.

Respuesta. Dándose los preceptos sobre los actos de las virtudes, un acto cae bajo precepto en cuanto que es acto de una virtud. No sólo se requiere, para que haya acto de virtud, que verse sobre la debida materia, sino también que esté rodeado de circunstancias adecuadas, con las que quede proporcionado a la materia. Dios ha de ser amado como fin último, a que todo se ha de referir. Por eso hubose de designar cierta totalidad en el mandamiento del amor de Dios.

Soluciones. 1. En el precepto que se da sobre el acto de alguna virtud, no cae el modo que tiene por otra virtud superior. Cae en él el modo que le atañe por razón de la virtud propia, significado en las palabras "con todo el corazón".

2. Doblemente acaece amar a Dios de todo corazón. Actualmente, de suerte que el corazón del hombre esté en todo momento transportado en Dios. Esto es perfección de la patria.—De otro modo: que habitualmente lo esté; de manera que no dé entrada a nada contrario al amor de Dios; así es la perfección presente, no contrariada con el pecado venial, pues no quita el hábito de la caridad al no dirigirse a objeto opuesto, sino sólo embaraza el uso de la caridad.

3. La perfección de la caridad, a que se ordenan los consejos, es media entre las dos perfecciones dichas; de suerte que el hombre, en cuanto le es posible, prescinde de las cosas temporales, aun lícitas, las cuales, al llenar el ánimo, retardan el impulso actual del corazón hacia Dios.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum quod sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit tamen sub praecepto modus ille qui pertinet ad rationem propriae virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, «ex toto corde».

Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriae.—Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur: ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale: quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas: ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULO 5

Utrum super hoc, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», convenienter addatur, «et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua» *

Si a lo que se dice: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón" se añade congruentemente: "Y con toda tu alma y con todas tus fuerzas"

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Deut. 6,5, super hoc quod dicitur, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», addatur, «et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua».

1. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali: quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima, vel aliquid animae. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

2. Praeterea, fortitudo hominis praecipue dependet ex corde: sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», superfluum fuit addere, «ex tota fortitudine tua».

3. Praeterea, Mt. 22,37 dicitur, «in tota mente tua», quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deut. 6.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est (arg.1), Deut. 6 ponuntur tria: scilicet «ex toto corde», et «ex tota anima», et «ex tota fortitudine». Mt. 22,37 ponuntur duo horum, scilicet «ex toto corde» et «in tota anima», et omittitur «ex tota fortitudine»: sed additur «in tota mente». Sed Mc. 12,30 ponuntur

Dificultades. Parece que a lo que se dice: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", se añade incongruentemente: "y con toda tu alma y con todas tus fuerzas".

1. No se toma aquí "corazón" por la víscera corporal, porque amar a Dios no es acto del cuerpo. Se ha de tomar, pues, espiritualmente. Y corazón, tomado espiritualmente, o es el alma misma o algo del alma. Luego fué superfluo poner ambas cosas.

2. La fortaleza del hombre principalmente depende del corazón, ora se tome espiritualmente, ora corporalmente. Por tanto, después de haber dicho: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón", sobraba añadir "con todas tus fuerzas".

3. En San Mateo se lee: "Con toda tu mente", que aquí no se pone. Parece, pues, que está mal expresado este precepto en el Deuteronomio.

Por otra parte está la autoridad de la Escritura.

Respuesta. Este mandamiento se encuentra transmitido de diversas maneras en lugares diferentes. Pues si en el Deuteronomio se consignan tres cosas: "Con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas", en San Mateo se ponen dos: "Con todo el corazón" y "con toda el alma", y se omite "con todas tus fuerzas"; mas se añade "con toda la

* *Sent.* 3 d.27 expos.text.; *In Mt.* 22; *De perf. vitae spir.* c.4.5; *De duod. praec.* c.5.

mente". San Marcos trae cuatro: "con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todo poder", que es lo mismo que fuerzas. Lo mismo en San Lucas, aunque, en lugar de "fuerzas" o "poder", se pone "con todas tus energías". Por lo cual hay que asignar razón a las cuatro, porque, si se omite una de ellas, es por entenderse en las otras.

Así, hay que tener presente que el amor es acto de la voluntad, significada por "corazón"; pues así como el corazón corporal es principio de todos los movimientos corporales, así también la voluntad, sobre todo en la intención del último fin, objeto de la caridad, es principio de todas las espirituales tendencias. Tres son los principios de actos movidos por la voluntad: el entendimiento, significado con "mente"; la potencia apetitiva inferior, significada con el "alma", y la potencia ejecutora exterior, con "fuerzas", "poder" o "energías". Se nos intima, pues, que toda nuestra intención recaiga sobre Dios: que es amarlo "con todo el corazón"; que nuestro entendimiento se someta a Dios; y es amarlo "con toda la mente"; que la potencia apetitiva se regule según El, y es amarlo "con toda el alma"; y que nuestra acción exterior le obedezca, amándole así "con todas las fuerzas", o "a todo poder", o "con todas las energías".

Sin embargo, Crisóstomo toma "corazón" y "alma" al revés de lo dicho.—Y San Agustín relaciona "corazón" con los pensamientos, el "alma" con la vida y la "mente" con el entendimiento.—Otros dicen: "Con todo el corazón" es con el entendimiento; con el "alma", con la voluntad, y con la "mente", la memoria.—O, conforme a San Gregorio Niseno, por "corazón" se significa el alma vegetativa; por "alma", la sensitiva,

quatuor: scilicet «ex toto corde», et «ex tota anima», et «ex tota mente», et «ex tota virtute», quae est idem «fortitudini». Et haec etiam quatuor tanguntur Lc. 10,27: nam loco «fortitudinis» seu «virtutis» ponitur «ex omnibus viribus tuis». Et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per «cor»: nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita et iam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a voluntate: scilicet intellectus, qui significatur per «mentem»; vis appetitiva inferior, quae significatur per «animam»; et vis executiva exterior, quae significatur per «fortitudinem» seu «virtutem» sive «vires». Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est «ex toto corde»; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est «ex tota mente»; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est «ex tota anima»; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est «ex tota fortitudine» vel «virtute» vel «viribus» Deum diligere.

Chrysostomus tamen, «Super Mt.» [9], accipit e contrario «cor» et «animam» quam dictum sit.—Augustinus vero, in I «De doctr. christ.» [10], refert «cor» ad cogitationes, et «animam» ad vitam, «mentem» ad intellectum. — Quidam autem [11] dicunt, «ex toto corde» idest intellectu; «anima», idest voluntate; «mente», idest memoria.—Vel, secundum Gregorium Nyssenum [12], per «cor» significat animam vegetabilem, per

[9] *Op. imperf.* homil.42 super Mt. 22,37: MG 56,873.
[10] C.22: ML 34,27.
[11] *Cf. Glossa Interl.* in Mt. 22,37.
[12] *De hom. opif.* c.8: MG 44,145.

«animam» sensitivam, per «mentem» intellectivam: quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

y por "mente", la intelectiva; porque debemos referir a Dios el nutrirnos, el sentir y el entender.

Soluciones. Con lo dicho se da respuesta a las dificultades.

ARTICULO 6

Utrum hoc praeceptum de dilectione Dei possit in via impleri [a]

Si puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via.

1. Quia secundum Hieronymum [13], in «Expos. cathol. fid.», «maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse». Sed Deus hoc praeceptum dedit: ut patet Deut. 6,5. Ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

2. Praeterea, quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter: quia secundum Ambrosium [14], peccatum nihil est aliud quam «transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum». Si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod Apostolus dicit, I ad Cor. 1,8: «Confirmabit vos usque in finem sine crimine»; et I ad Tim. 3,10: «Ministrent nullum crimen habentes».

3. Praeterea, praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis: secundum illud Ps. 18,9: «Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos». Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc praeceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De perfect.

Dificultades. Parece que puede guardarse en esta vida el mandamiento del amor de Dios.

1. Según San Jerónimo, "maldito (es) el que dice que Dios ha mandado lo imposible". Dios ha dado ese precepto, como se ve en la Escritura. Luego se puede cumplir en esta vida.

2. Quienquiera no cumple un mandamiento, peca mortalmente, porque, según San Ambrosio, el pecado no es otra cosa que "la transgresión de la ley divina y la desobediencia de los mandamientos". Si, pues, este precepto no se puede observar en vida, se sigue no haber nadie en ella sin pecado mortal, lo cual va en contra de lo que dice el Apóstol: "Os confirmará hasta el fin sin crimen", y "ministren quienes no tengan crimen alguno".

3. Se dan los mandamientos para dirigir a los hombres en el camino de la salvación, conforme al salmo: "El precepto del Señor luminoso e ilumina los ojos". En vano es dirigido uno a lo imposible. Por tanto, no es imposible guardar ese mandamiento en la actualidad.

Por otra parte, dice San Agustín que "con la plenitud de la caridad de

[a] *Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *De perf. vitae spir.* c.4,5; *De virtut.* q.2 a.10.

[13] PELAGIUS, *Libellus fidei ad Innocent.*: ML 45,1718; ep.1 *Ad Demetr.* c.16; ML 30,32.

[14] *De parad.* c.8: ML 14,309.

la patria se cumplirá el mandamiento: Amarás al Señor, tu Dios, etc. Pues mientras haya que frenar por continencia algún movimiento de concupiscencia carnal, no se ama enteramente a Dios con toda el alma".

Respuesta. De dos maneras se puede observar un precepto: perfecta e imperfectamente. Se cumple perfectamente cuando se llega hasta el fin intentado por el que lo manda; e imperfectamente, con no apartarse del orden hacia el fin, aunque no se toque en él: como cuando el general del ejército intima a los soldados que luchen, aquél guarda perfectamente lo mandado que pelea venciendo al enemigo; imperfectamente, en cambio, el que en la lucha no alcanza la victoria, aunque no obrando en contra de la disciplina militar. Intenta Dios con este mandamiento que el hombre se le una por entero, lo cual se realizará en la patria cuando "Dios será todo en todos"; por eso plena y perfectamente se cumplirá allí. Pero en esta vida se guarda imperfectamente; y, sin embargo, uno lo observa con más perfección que otro, cuanto más se acerca, por cierta semejanza, a la perfección de la patria.

Soluciones. 1. Esa razón prueba que de alguna manera se puede cumplir en el presente, aunque no perfectamente.

2. Así como el soldado que lucha legítimamente, aunque no venza, ni es culpado ni merece pena, así también quien cumple el mandamiento en la actualidad, sin conculcar la divina dilección, no peca mortalmente

3. Dice San Agustín: "¿Por qué no se mandaría al hombre esa perfección, aunque nadie la posea en esta vida? Pues no se corre a derechas si no se sabe a dónde hay que hacerlo. Y ¿cómo se sabría, si no se mostrase con precepto alguno?"

[18] C.8: ML 44,300.

Iustit.» [18], **quod «in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur, Diliges Dominum Deum tuum», etc. «Nam cum adhuc est aliquid cornalis concupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus».**

Respondeo dicendum quod praeceptum aliquod dupliciter impleri potest: uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum quando pervenitur ad finem quem intendit praecipiens: impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen recedítur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus praecipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit: ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo Deo totaliter uniatur: quod fiet in patria, quando «Deus erit omnia in omnibus», ut dicitur I ad Cor. 15,28. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc praeceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De perfect. Iustit.» (l.c.): «Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?».

ARTICULO 7

Utrum convenienter detur praeceptum de dilectione proximi [a]

Si se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi.

1. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Mt. 5,44. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in IX «Ethic.» [16], «amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum»: ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Praeterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est quod dicitur Mt. 22,39: «Secundum praeceptum est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum».

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum convenienter traditur: tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod «proximus» nominatur: propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae. Nec refert

Dificultades. Parece que no se da correctamente el mandamiento del amor al prójimo.

1. El amor de caridad abarca a todos los hombres, aun a los enemigos, como se lee en San Mateo. Con el nombre de prójimo se designa un allegamiento, que no parece pueda tenerse con todos. Luego parece que no se da convenientemente este precepto.

2. Según el Filósofo, "lo amigable con otro proviene de lo amigable consigo mismo"; con lo cual parece que el amor de sí mismo es principio del amor al prójimo. El principio tiene más valor que lo que procede de él. Por tanto, no debe el hombre amar al prójimo como a sí mismo.

3. El hombre se ama a sí mismo naturalmente, y al prójimo no así. Incongruentemente, pues, se manda que lo ame como a sí mismo.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "El segundo mandamiento es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo".

Respuesta. Este mandamiento se preceptúa acertadamente, pues se toca en él el motivo y el modo de amar. El motivo de amar, por el hecho de ser llamado "prójimo", puesto que debemos amar con caridad a los demás por estar próximos a nosotros, según la imagen natural de Dios y la capacidad de la gloria. No importa se diga "prójimo", o "hermano",

[a] *In Mt.* 22; *In Gal.* 5 lect.3; *De perf. vitae spir.* c.13; *In Rom.* 13 lect.2; *De duob. praec.* c.7,8.

[16] C.4 n.1 (Bk 1166a1); c.8 n.2 (Bk 1168b5): S.Th., lect.4,8.

como se lee en San Juan, o "amigo", como en San Lucas, ya que con todos estos nombres se designa afinidad.

Cuando se dice: "Como a ti mismo", se toca el modo del amor. El cual no se ha de entender que sea amado con igualdad, sino de la misma manera. Y esto por tres razones. Primera, por parte del fin: que sea amado el prójimo por Dios como uno se ama a sí mismo, y así sea santo el amor al prójimo.—Segunda, por parte de la regla del amor: de modo que no condescienda con él en nada malo, sino sólo en el bien, de la misma manera que debe satisfacer su voluntad con bienes, que así resulta justo el amor al prójimo.—Tercera, por parte del motivo del amor, a saber: que no lo ame por propia utilidad y placer, sino por el mismo motivo que le desea el bien, que es como lo desea para sí; y entonces el amor es "verdadero". Pues amarlo por su provecho y deleite es no amarlo de verdad, sino amarse a sí mismo.

Soluciones. Con esto se responde a las dificultades.

utrum dicatur «proximus» vel «frater», ut habetur I Io. 4,20-21: vel «amicus», ut habetur Lev. 19,18: quia per omnia haec eadem affinitas designatur.

Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, «sicut teipsum». Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum aequaliter sibi diligat; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis: ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi «sancta». Secundo, ex parte regulae dilectionis; ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi «iusta».—Tertio, ex parte rationis dilectionis: ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit «vera». Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 8

Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto [a]

Si el orden de la caridad cae bajo precepto

Dificultades. Parece que el orden de la caridad no cae bajo precepto.

1. El que traspasa mandamiento ofende. Si se ama a alguien cuanto se debe y más a otro cualquiera, a ninguno se ofende. Luego no se traspasa el mandamiento, y así el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2. Lo preceptuado se nos da suficientemente en la Sagrada Escritu-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub praecepto.

1. Quicumque enim transgreditur praeceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur praeceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub praecepto.

2. Praeterea, ea quae cadunt sub praecepto sufficienter nobis

[a] *Sent.* 3 d.29 a.1 ad 5; *De virtut.* q.2 a.9 ad 11.

traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra (q.26) positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur: «Diliges proximum tuum sicut teipsum» (Mt. 22,29). Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

3. El orden dice cierta distinción. Indistintamente se nos manda el amor del prójimo, al decir: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". No cae, pues, bajo precepto.

Sed contra est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta: secundum illud Ier. 31,33: «Dabo legem meam in cordibus eorum». Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis: secundum illud Cant. 2,4: «Ordinavit in me caritatem». Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

Por otra parte, lo que Dios obra en nosotros con su gracia nos lo enseña con preceptos de la ley, al tenor siguiente: "Daré mi ley en sus corazones". Dios causa en nosotros el orden de la caridad: "Ordenó en mí la caridad". Por consiguiente, el orden de la caridad está mandado en la ley.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4 ad 1), modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis: cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet (q.26 a.4 ad 1; a.7-9). Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

Respuesta. Hemos dicho que el modo, que es de razón del acto virtuoso, cae en el precepto que se da sobre éste. El orden de la caridad corresponde a la misma esencia de la virtud, al tomarse conforme a la proporción que guarda el amor con lo amado, como se ve en lo dicho. Por donde es claro que está preceptuado.

Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

Soluciones. 1. El hombre da más satisfacción a quien más ama. Y así, si menos amara a quien debe amar más, menos querría satisfacer a quien menos debe; por donde haría injuria a quien más debía amar.

Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Io. 3,16, quod «debemus pro fratribus animam ponere», idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum

2. En la Sagrada Escritura se consigna el orden de las cuatro cosas que hay que amar. Al mandar que amemos a Dios "con todo el corazón", se da a entender que lo debemos amar sobre todas las cosas. Y cuando se manda que sea amado el prójimo como a sí mismo, se antepone el amor de uno mismo al del prójimo. De la misma manera, al mandarse que "debemos dar la vida por los hermanos", la vida corporal, se da a entender que debemos amar

más al prójimo que a nuestro cuerpo. Cuando se intima también que "sobre todo obremos bien con los domésticos en la fe", se vitupera "al que no tiene cuidado de los suyos, y en especial de sus parientes", haciéndosenos presente que entre los prójimos debemos amar más a los mejores y a los allegados.

3. Diciéndose: "Amarás a tu prójimo", se nos hace presente, en consecuencia, que han de ser más amados quienes nos son más prójimos.

plus debemus diligere quam corpus proprium.—Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. ult., 10, quod «maxime oporemur bonum ad domesticos fidei»; et I ad Tim. 5,8, vituperatur «qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum»; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum quod ex ipso quod dicitur, «Diliges proximum tuum» datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 45-46

I. El estudio del don de sabiduría en Santo Tomás

1. NUESTRA INTRODUCCIÓN.—La cuestión 45, del don de sabiduría, requiere una introducción algo extensa, que hubiéramos insertado gustosos. Urgencias editoriales muy atendibles nos impiden hacerlo por esta vez. Serán, pues, brevísimas nuestras indicaciones.

2. LUGAR DE ESTAS CUESTIONES.—Como explicamos en nuestra *Introducción general*, Santo Tomás no estableció el estudio del don de sabiduría *dentro* del tratado de la caridad, por la naturaleza intelectual de este don, que le enraíza y relaciona con la fe. Lo colocó, en cambio, a la vera de la caridad, por su especial conexión con esta virtud y como culminación de la vida teologal. La caridad entraña al hombre con Dios vivo y verdadero, revelado por la fe. El don de sabiduría percibe ese divino entrañamiento, es decir, a Dios viviente en el corazón de sus hijos. Nutrido de la luz divina que nace del fuego de la caridad, el don de sabiduría es el faro esplendoroso de la vida eterna, instalado por el Espíritu Santo en el espíritu mismo de los justos.

3. LA CORRESPONDENCIA DEL DON DE SABIDURÍA A LA CARIDAD.—La teología de los dones tuvo en la mente del Angélico una evolución lenta y costosa [1], apreciable en sus estudios sucesivos sobre ellos. La correspondencia misma entre el don de sabiduría y la caridad tardó Santo Tomás en reconocerla y precisarla.

En su comentario a las *Sentencias* (1254-56) opinaba que a la caridad no correspondía don alguno que pudiera perfeccionarla en su modo de obrar [2]. En la cuestión disputada *De caritate* (1266-69) mantiene el mismo criterio [3]. En la *Secunda Secundae* de la SUMA (1271-72) q.9 a.2 ad 1, sorprende, por fin, la especial correlación entre la caridad y el don de sabiduría. «Saber—dice—las realidades creídas en sí mismas por cierta unión con ellas pertenece al don de sabiduría. Por eso el don de sabiduría corresponde más bien a la caridad, que une al alma con Dios». Nada extraño que en el prólogo de esta cuestión 45 diga ya sencillamente que «el don de sabiduría corresponde a la caridad».

II. El don de sabiduría (q.45)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—Es el siguiente: 1.º Existencia del don de sabiduría (a.1). 2.º Naturaleza del don de sabiduría (a.2). 3.º Objeto extensivo (a.3). 4.º Sujeto del don: *a)* no se da en el pecador (a.4); *b)* se da en todos los justos (a.5). 5.º Bienaventuranza correspondiente al don de sabiduría.

---

[1] Puede verse nuestro estudio *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* Rev.Esp.Teol. 15 (1955) 3-66 y 217-270.

[2] *Sent.* d.34 q.1 a.1 ad 5; a.2 ad 1.

[3] A.2 ad 17.

2. EXISTENCIA DEL DON DE SABIDURÍA (a.1).—1.º Sabiduría es conocimiento y juicio de las cosas por sus últimas causas, y sabiduría de sabidurías el conocimiento de Dios, causa última o suprema, y juicio de todas las cosas según Dios. Esta suprema sabiduría es don del Espíritu Santo, porque, según consta por la revelación, la infunde El en los justos. Es, efectivamente, el primero de los dones enumerados por Isaías (11,2). A él se refiere también San Pablo cuando dice: *Dios nos lo ha revelado* (la sabiduría divina) *por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios* (1 Cor. 2,10). Y también: *El espiritual juzga de todo...* (ib. 15).

2.º Hay una sabiduría referente a Dios adquirible por la razón, pero no admite comparación con esta sabiduría infusa del don (ad 2).

Se distingue también el don de sabiduría de la fe, porque ésta es mero asentimiento a la verdad divina, mientras el don es un juicio causal instintivo proveniente de la posesión vital de la realidad divina creída, bajo la especial ilustración del Espíritu Santo (cf. ad 1).

También la ciencia teológica es sabiduría basada en las verdades de la fe, pero no es conocimiento instintivo e infuso, sino discursivo y humano [4].

3. NATURALEZA DEL DON DE SABIDURÍA (a.2).—1.º Hay un recto conocimiento y juicio de las cosas que procede del buen discurso racional, y otro que proviene de unión y connaturalidad con ellas. También respecto de Dios cabe un recto conocimiento y juicio racional. Pero el recto conocimiento y juicio según Dios del don de sabiduría proviene de la unión y connaturalidad sobrenatural del hombre con Dios [5].

2.º Así, pues, el don de sabiduría, como conocimiento y juicio, es intelectual en su esencia; pero, en cuanto fundado en la unión con Dios, es caritativo en su causa, ya que es la caridad la que nos une y connaturaliza con Dios.

3.º La caridad influye en la contemplación sapiencial proporcionando por vital unión la verdad divina contemplada e incitando ansiosamente a contemplarla.

A su vez, la altísima comprensión de la sabiduría donal enardece sobremanera el amor divino del alma. Por eso el don de sabiduría perfecciona la caridad, liberándola del egoísmo humano, sobreponiéndola a toda motivación de bien creado e intensificando indecliblemente su pura afectividad divina [6].

4. OBJETO EXTENSIVO DEL DON DE SABIDURÍA (a.3).—En las verdades divinas que percibe el don de sabiduría están las eternas razones de las contingencias temporales. No se limita, pues, la sabiduría donal a la especulación y contemplación de las verdades divinas, sino que es también función propia suya dirigir o regular según Dios la vida humana.

Es, pues, este don especulativo y práctico. «Primariamente contemplativo de lo divino, que es la *visión del principio;* pero luego directivo de los actos humanos en conformidad con las razones divinas» (ad 3). Por este altísimo don, los resplandores de la verdad divina iluminan nuestra peregrinación temporal con luces de eternidad.

---

[4] Cf. 1 q.1 a.6 ad 3.
[5] Cf. nuestra introd. a la q.27 (a.4).
[6] Cf. 2-2 q.180 a.1.

5. EL PECADOR NO TIENE EL DON DE SABIDURÍA (a.4).—El recto juicio de Dios y según Dios del don de sabiduría no se da sin la unión caritativa con Dios, que es incompatible con el pecado mortal.

6. SE DA EN TODOS LOS JUSTOS (a.5).—En el conocimiento de Dios y en la ordenación de la vida según El, que proporciona el don de sabiduría, se dan diversos grados. Hay uno que es necesario para la propia salvación y santificación, y éste no falta en ningún justo. Hay otro, que no sólo da un mayor conocimiento de Dios y de la rectitud de la vida según Dios en propio beneficio, sino en beneficio de los demás. Y éste no todos lo poseen. A veces el grado excepcional de sabiduría en beneficio ajeno es más bien una gracia gratis dada que llama el Apóstol *palabra de sabiduría*.

7. BIENAVENTURANZA CORRESPONDIENTE (a.6).—La séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios*, se adapta bien a este don, ya que, en su *mérito* de pacificación, es una ordenación de la propia vida y de la ajena según Dios (función del don sapiencial); y en su *premio* de filiación divina, consiste en el asemejamiento con el Hijo de Dios, Sabiduría engendrada.

III. La necedad, contraria a la sabiduría (q.46)

1. ORDEN DE LA CUESTIÓN.—1.º Si es opuesta a la sabiduría. 2.º Si es pecado. 3.º Su causa.

2. LA NECEDAD, CONTRARIA A LA SABIDURÍA (a.1).—Son contrarias porque la necedad o estulticia importa cierto embotamiento del afecto y del sentido espiritual para discernir y juzgar las cosas de Dios. Esta necedad llega a su colmo en la *fatuidad*, que incapacita completamente para la percepción de lo divino.

3. ES PECADO (a.2).—Hay una necedad o estupidez psicológica causada por enfermedad o indisposición natural, que no es pecaminosa. Pero hay otra moral, procedente de la absorción o inmersión de las cosas terrenas, y ésta es pecado. De ella decía San Pablo: *El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios* (1 Cor. 2,14).

4. LA NECEDAD, HIJA DE LA LUJURIA.—Hay que dar por cierta esta filiación de la estulticia moral, porque nada terreniza y animaliza tanto al hombre como la lujuria. Lo terreno desgana de Dios y ciega los ojos del espíritu. En los limpios de corazón reverbera nítida la faz amabilísima de Dios.

CUESTION 45

(In sex articulos divisa)

De dono sapientiae

Del don de sabiduría

Después se ha de considerar el don de sabiduría, correspondiente a la caridad. Y primeramente, la sabiduría misma, y en segundo lugar, el vicio opuesto. Acerca de lo primero se tocan seis puntos.:

Primero: si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

Segundo: en dónde radica como en sujeto.

Tercero: si la sabiduría es solamente especulativa o también práctica.

Cuarto: si la sabiduría, don, es compatible con el pecado mortal.

Quinto: si se da en todos los que tienen gracia santificante.

Sexto: qué bienaventuranza le corresponde.

Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati (cf. q.23 introd.). Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito (q.46).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.

Secundo: in quo sit sicut in subiecto.

Tertio: utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.

Quarto: utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali.

Quinto: utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sexto: quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULO 1

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari [a]

Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

1. Los dones son más perfectos que las virtudes, como está dicho. La virtud sólo se refiere al bien; por donde dice San Agustín que "nadie usa mal de las virtudes". Por tanto, mucho más se refieren al bien los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus Sancti computari.

1. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est (1-2 q.68 a.8). Sed virtus se habet solum ad bonum: unde et Augustinus dicit, in libro «De libero arbit.» [1], quod «nullus virtutibus male utitur». Ergo multo magis

---

[a] 1 q.1 a.6 ad 3; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.1.

[1] L.2 c.19: ML 32,1268.

dona Spiritus Sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum: dicitur enim Iac. 3,15 quaedam sapientia esse «terrena, animalis, diabolica». Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [3], «sapientia est divinarum rerum cognitio». Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis [3] patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Praeterea, Iob 28,27 dicitur: «Ecce timor Domini ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia»: ubi secundum litteram Septuaginta, qua utitur Augustinus [4], habetur: «Ecce, pietas ipsa est sapientia». Sed tam timor quam pietas ponuntur dona Spiritus Sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus Sancti quasi donum ab aliis distinctum.

dones del Espíritu Santo. Ahora bien, la sabiduría tiene que ver con el mal, pues se lee: "Cierta sabiduría es terrena, animal, diabólica". Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

2. Dice San Agustín que "la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas". El conocimiento que el hombre puede tener de lo divino por su natural, atañe a la sabiduría, que es virtud intelectual, y el conocimiento sobrenatural de lo divino pertenece a la fe, que es virtud teologal. Por consiguiente, la sabiduría más debe tenerse por virtud que por don.

3. Se lee en la Escritura: "He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría, y apartarse del mal, inteligencia", en donde traslada la letra de los Setenta, que usa San Agustín: "He aquí que la piedad es la sabiduría misma". Tanto el temor como la piedad se tienen por dones del Espíritu Santo. La sabiduría, pues, no debe enumerarse entre los dones del Espíritu Santo como don distinto de los demás.

Sed contra est quod Is. 11,2 dicitur: «Requiescet super eum Spiritus Domini, sapientiae et intellectus», etc.

Por otra parte, se dice: "Y reposará sobre El el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de entendimiento".

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in principio «Metaphys.» [5], ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest: vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut

Respuesta. Según el Filósofo, al sabio toca considerar la causa altísima, con la cual juzga certísimamente de las otras, y conforme a ella es menester que se ordene todo. De dos maneras puede tomarse la causa altísima: absolutamente o en determinado género. Aquel, pues, que conoce la causa altísima en determinado género y con ella puede juzgar y ordenar todo lo contenido en ese género, se llama sabio en él: verbigracia: en medicina o en arquitec-

[3] C.1: ML 42,1037.
[3] Q.1 a.1; q.4 a.5; 1-2 q.57 a. 2; q.66 a.5.
[4] Cf. *De Trin.* l.12 c.14: ML [illegible] l.14 c.1: ML 42,1036.
[5] L.1 c.2 n.2 (Bk 982a8): S.Th. lect.2.

tura, en conformidad con el Apóstol: "Como sabio arquitecto puse los cimientos". Mas el que conoce absolutamente la causa altísima, que es Dios, se considera sabio en absoluto, por cuanto puede juzgarlo y ordenarlo todo por las reglas divinas. Un tal juicio lo alcanza el hombre por el Espíritu Santo, según el Apóstol: "El espiritual todo lo juzga"; porque, como allí mismo se dice, "el Espíritu todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios". Por donde es claro que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

Soluciones. 1. El bien se denomina doblemente: en verdad y absolutamente bien, y de otro modo se denomina bien por comparación a lo que es de acabada malicia, como cuando se dice que es "buen ladrón" o "perfecto ladrón", según el Filósofo. Y así como en las cosas que son verdaderamente bienes se encuentra una causa altísima, que es bien sumo y último fin, con cuyo conocimiento se llama al hombre en verdad sabio, así también en el mal se halla algo a que se refiere todo como a fin último y con su conocimiento es llamado el hombre sabio para mal obrar: "Sabios son para hacer mal; no supieron obrar bien". Quienquiera se aparta del fin debido, por necesidad se forja indebido fin, porque todo agente obra por un fin; de aquí que, si lo finge en los bienes exteriores terrenos, se llama "sabiduría terrena"; si en los bienes corporales, "sabiduría animal"; y si en alguna excelencia, "sabiduría diabólica", por imitar la soberbia del diablo, del cual se dice: "Es el rey de todos los hijos de la soberbia".

2. La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud in-

in medicina vel architectura: secundum illud I ad Cor. 3,10: «Ut sapiens architectus fundamentum posui». Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum: secundum illud I ad Cor. 2,15: «Spiritualis iudicat omnia»; quia, sicut ibidem (v.10) dicitur, «Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei». Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur duplicter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum: sicut dicitur «bonus latro» vel «perfectus latro», ut patet per Philosophum, in V «Metaphys.» [1]. **Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ier. 4,22: «Sapientes sunt ut faciant mala: bene autem facere nescierunt». Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat: quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur «sapientia terrena»; si autem in bonis corporalibus, vocatur «sapientia animalis»; si autem in aliqua excellentia, vocatur «sapientia diabolica», propter imitationem superbiae diaboli, de quo dicitur Iob 41,25: «Ipse est rex super universos filios superbiae».**

Ad secundum dicendum quod sapientia quae ponitur donum

[1] L.4 c.16 n.1 (Bk 1021b27); S.Th., 1,5 lect.16.

differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano: haec autem est «de sursum descendens», ut dicitur Iac. 3,15.—Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam: sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: quia «unusquisque bene iudicat quae cognoscit», ut dicitur in I «Ethic.» [7].

Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod «pietas est sapientia». Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

telectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como Santiago dice.—De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de sabiduría. Por eso, éste presupone la fe, ya que "cada uno juzga bien lo que conoce".

3. Así como la piedad, que atañe al culto de Dios, es índice de la fe, en cuanto que por él la profesamos, así también la piedad manifiesta sabiduría; y por eso se dice que "la piedad es sabiduría". Por la misma razón el temor, pues ostenta el hombre juicio recto de lo divino porque teme y adora a Dios.

ARTICULO 2

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto [8]

Si la sabiduría radica en el entendimiento como en sujeto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De Gratia Novi Test.» [3], quod «sapientia est caritas Dei». Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra (q.24 a.1). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Praeterea, Eccli. 6,23 dicitur: «Sapientia doctrinae secundum nomen eius est». Dicitur autem sapientia quasi «sapida scientia»: quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

Dificultades. Parece que la sabiduría no radica en el entendimiento como en sujeto.

1. Dice San Agustín que "la sabiduría es la caridad de Dios". La caridad está, como en sujeto, en la voluntad, como arriba se trató, y no en el entendimiento. Luego no radica en éste como en sujeto.

2. Se lee en la Escritura: "La sabiduría según su nombre es acerca de la doctrina". Se llama sabiduría ("sapientia") cual "sápida ciencia", lo cual parece pertenecer al afecto, pues él experimenta los espirituales deleites o dulzuras. Por tanto, no está en el entendimiento, sino en el afecto.

---

[8] *Sent.* 3 d.25 q.2 a.1 q.3.
[7] C.3 n.5 (Bk 1094b27): S.Th., lect.3.
[3] Ep.140 c.18: ML 33,557.

3. La potencia intelectiva se perfecciona suficientemente con el don de entendimiento. Lo que se puede acabar con uno es superfluo añadirle otros. No radica, pues, en el entendimiento.

3. Praeterea potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Por otra parte, dice San Gregorio que la sabiduría es lo contrario de la necedad. Esta reside en el entendimiento. Por consiguiente, también la sabiduría.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II «Moral.» [9], quod sapientia contrariatur stultitiae. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

Respuesta. Queda dicho que la sabiduría dice rectitud de juicio según divinas razones. Esa rectitud puede ser de dos maneras: conforme a uso perfecto de razón o por cierta connaturalidad con aquello de que ya se ha de juzgar: como, respecto de la castidad, rectamente juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito. Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón, pertenece a la sabiduría virtud intelectual; mas poseerlo por connaturalidad con ellas, a la sabiduría don del Espíritu Santo. Y así dice Dionisio que Hieroteo es perfecto en lo divino, "no sólo aprendiéndolo, sino también experimentándolo". Este compenetrarse, o connaturallidad, con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une con Dios: "Quien se une a Dios es un espíritu". Por tanto, la sabiduría don tiene en la voluntad su causa: la caridad; su esencia, empero, en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como arriba se trató.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1; q.8 a.6), sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit, in 2 cap. «De div. nom.» [10], quod Hierotheus est perfectus in divinis «non solum discens, sed et patiens divina». Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo: secundum illud I ad Cor. 6,17: «Qui adhaeret Deo unus spiritus est». Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est (1 q.70 a.3).

Soluciones. 1. San Agustín habla de la sabiduría en relación con

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia,

[9] C.49: ML 75,572.
[10] § 9: MG 3,648; S.Th., lect.4.

quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae secundum quod «saporem» quendam importat.

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur: quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua. In graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur «nomen» sapientiae ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus: scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

su causa, de que aun toma su nombre por contener cierto "sabor".

2. Con lo cual es evidente la respuesta a la segunda, si es que es éste el sentido de esa autoridad, que no parece lo sea; porque esa exposición está bien en cuanto al nombre que sabiduría tiene en la lengua latina, que no tiene en griego y, tal vez, en ninguna otra lengua. Por donde parece mejor que allí se toma el nombre por su fama, con la cual se recomienda a todos.

3. El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero se ordena el don de entendimiento, y al segundo, el don de sabiduría, si se juzga por razones divinas, y el de ciencia, por humanas.

ARTICULO 3

Utrum sapientia sit speculativa tantum an etiam practica [a]

Si la sabiduría es práctica o sólo especulativa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum.

1. Donum enim sapientiae est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quae est donum est speculativa, et non practica.

2. Praeterea, practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in VI «Moral.» [11], quod «in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur: in operatio-

Dificultades. Parece que la sabiduría no es práctica, sino sólo especulativa.

1. El don de sabiduría es más excelente que la virtud intelectual de la sabiduría. Esta es solamente especulativa. Luego mucho más lo es el don.

2. El entendimiento práctico versa sobre lo operable y contingente. La sabiduría, sobre lo divino, eterno y necesario. Por tanto, no puede ser práctica.

3. Dice San Gregorio que "en la contemplación se busca el principio, que es Dios, y en la operación se trabaja con el grave peso de la ne-

[a] 1 q.64 a.1; *Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 q.3.

[11] C.37: ML 75,764.

cesidad". A la sabiduría toca la visión de lo divino, a que no atañe bregar con ninguna carga, pues se lee: "No es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia". La sabiduría, pues, es sólo contemplativa y no práctica o activa.

Por otra parte, se dice: "Conversad con sabiduría con los de fuera". Eso es cosa de acción. Por consiguiente, no es solamente especulativa, sino también práctica.

Respuesta. Dice San Agustín que la parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia. La razón superior, como él mismo dice, "entiende en razones eternas", a saber, "en verlas y consultarlas". En verlas, en cuanto contempla lo divino en ellas, y en consultarlas, por juzgar de lo humano con lo divino, dirigiendo las humanas acciones en conformidad con divinas reglas. De esta manera, la sabiduría don no es tan sólo especulativa, sino también práctica.

Soluciones. 1. Cuanto más alta es una virtud, a tanto más se extiende. De aquí que, por ser don la sabiduría, es más excelente que la sabiduría virtud intelectual, como tocando más de cerca en Dios por cierta unión del alma con El; y puede no tan sólo dirigir en la contemplación, sino aun también en la acción.

2. Lo divino en sí mismo es necesario y eterno, pero es también regla de lo contingente, que cae en los actos humanos.

3. Primero se considera una cosa en sí misma que en su relación con

ne autem sub gravi necessitatis fasce laboratur». Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare: quia ut dicitur Sap. 8,16, «non habet amaritudinem conversatio eius, nec taedium convictus illius». Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Col. 4,5: «In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt». Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII «De Trin.» [12], superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro [13] dicit, intendit «rationibus supernis», scilicet divinis, «ad conspiciendis et consulendis»: conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro «De causis» [14]. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et aeterna: sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in

[12] C.14 ML 42,1009.
[13] C.7: ML 42,1005
[14] Prop.10.17.

seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est «visio principii»; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor: sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

las demás. Por donde, a la sabiduría antes toca la contemplación de lo divino, que es la visión del principio, y después encaminar las acciones humanas por razones divinas. Y, sin embargo, de esa dirección de la sabiduría no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura la trueca en dulcedumbre y el trabajo en ocio.

—

ARTICULO 4

Utrum sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali [a]

Si la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali.

1. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt praecipue sancti gloriantur: secundum illud II ad Cor. 1,12: «Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae». Sed de sapientia non debet aliquis gloriari: secundum illud Ier. 9,23: «Non glorietur sapiens in sapientia sua». Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

2. Praeterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est (a.1). Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae: secundum illud Rom. 1,18: «Veritatem Dei in iniustitia detinent». Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in XV «De Trin.» [15], de caritate loquens: «Nullum est isto Dei dono excellentius: solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae». Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Dificultades. Parece que la sabiduría puede, sin la gracia, coexistir con el pecado mortal.

1. Principalmente se glorían los santos de aquellas cosas que no pueden tenerse con pecado mortal: "Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia". Nadie debe gloriarse de su sabiduría: "No se glorie el sabio de su sabiduría". Luego puede estar, sin gracia, con el pecado mortal.

2. La sabiduría entraña conocimiento de lo divino, como está dicho. Algunos en pecado mortal pueden tener conocimiento de la verdad divina, según el Apóstol: "Obstaculizan la verdad de Dios en la injusticia". Por tanto, puede coexistir con él.

3. Dice San Agustín hablando de la caridad: "No hay ningún don de Dios más excelente que éste; sólo él separa a los hijos del reino eterno de los hijos de la eterna perdición". La sabiduría se diferencia de la caridad; no separa, pues, los hijos del reino de los hijos de la perdición. En consecuencia, puede tenerse con pecado mortal.

[15] C.18: ML 42,1082

Por otra parte, se dice: "No entrará la sabiduría en el alma malévola ni morará en cuerpo sujeto a pecados".

Sed contra est quod dicitur Sap. 1,4: «In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis».

Respuesta. La sabiduría, don del Espíritu Santo, como hemos dicho, causa rectitud de juicio en las cosas divinas, y con divinas reglas en las demás por cierta connaturalidad o unión con lo divino, que, como hemos visto, se realiza por la caridad. Por tanto, la sabiduría de que hablamos presupone la caridad. Esta nada tiene que ver con el pecado mortal, como queda dicho. Por donde, la sabiduría de que hablamos es incompatible con el pecado mortal.

Respondeo dicendum quod sapientia quae est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est (a.2.3), facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem, ut dictum est (a.2). Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet (q.24 a.12). Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

Soluciones. 1. Eso se ha de entender de la sabiduría acerca de las mundanales cosas o también sobre las divinas por razones humanas. De ella no se glorían los santos, y aun confiesan no poseerla: "No está conmigo la sabiduría de los hombres". Se glorían, en cambio, de la sabiduría divina: "Ha venido a sernos sabiduría de Dios".

Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere: secundum illud Prov. 30,2: «Sapientia hominum non est mecum». Gloriantur autem de sapientia divina: secundum illud I ad Cor. 1,30: «factus est nobis sapientia a Deo».

2. Esa objeción concluye en el conocimiento de lo divino adquirido por estudio y búsqueda de la razón, el cual puede tenerse en pecado mortal; pero no la sabiduría de que hablamos.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali: non autem illa sapientia de qua loquimur.

3. Aunque la sabiduría difiere de la caridad, la presupone, y por eso separa a los hijos de la perdición de los hijos del reino.

Ad tertium dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen praesupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULO 5

Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam [1]

Si la sabiduría mora en todos los que tienen gracia

Dificultades. Parece que la sabiduría no mora en todos los que tienen gracia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam.

[1] 1-2 q.68 a.5 ad 1.

1. Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire: secundum illud I ad Cor. 2,6: «Sapientiam loquimur inter perfectos». Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

2. Praeterea, «sapientis est ordinare»; ut Philosophus dicit, in principio «Metaphys.» [16]. Et Iac. 3,17 dicitur quod est «iudicans sine simulatione». Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum praelatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Praeterea, sapientia datur contra stultitiam; ut Gregorius dicit, in II «Moral.» (l.c. nt.9). Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti: ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo: quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem «diligentes se diligit», ut dicitur Prov. 8,17. Sed Sap. 7,28 dicitur quod «neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat». Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est (a.1.3), importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali exis-

1. Mayor cosa es tener sabiduría que oírla. Oírla es propio de los perfectos: "Hablamos sabiduría a los perfectos". No siendo perfectos todos quienes tienen gracia, parece que mucho menos han de tener sabiduría.

2. "Es de sabios ordenar", según el Filósofo; y Santiago dice que el sabio "juzga sin simulación". No es propio de todos los que están en gracia juzgar y encaminar a los demás, sino sólo de los prelados. Por tanto, no todos poseen la sabiduría.

3. La sabiduría se da para remedio de la necedad, como dice San Gregorio. Muchos de los que están en gracia son naturalmente necios, como es claro en los amentes bautizados o en quienes después caen en amencia sin pecado. La sabiduría, pues, no mora en todos los que tienen gracia.

Por otra parte, quien está sin pecado mortal es amado de Dios, por tener caridad, con la que ama a Dios: El "ama a quienes le aman". En la Escritura se dice que "Dios no ama a nadie que no cohabite con la sabiduría". Por consiguiente, la sabiduría reposa en todos los que están en gracia, sin pecado mortal.

Respuesta. La sabiduría de que hablamos dice, como hemos dicho, cierta rectitud de juicio en lo divino que contemplamos y consultamos. En cuanto a ambas cosas, consiguen algunos la sabiduría por unión con lo divino, en diferentes grados. Unos obtienen juicio tan recto en la contemplación de lo divino y en la ordenación de las cosas humanas según divinas reglas, cuanto es necesario para la salvación. Esto a nadie falta de los que están sin pecado mortal con la gracia san-

[16] L.1 c.2 n.3 (Bk 982a18): S.Th., lect.2.

tificante, porque, si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia; por eso se lee: "La unción os enseñará en todo".

Otros obtienen en más subido grado el don de sabiduría en la contemplación de lo divino, en cuanto conocen y pueden manifestar a los demás misterios más altos, y en la dirección de las acciones humanas, en conformidad con las reglas divinas, en cuanto que por ellas pueden ordenar a sí mismos y a los demás. Este grado de sabiduría no es común a todos los que poseen la gracia santificante, pues más pertenece a las gracias gratis dadas, las cuales distribuye el Espíritu como quiere: "A otro se da por el Espíritu palabra de sabiduría".

tenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Io. 2,27: «Unctio docet vos de omnibus».

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus «distribuit prout vult», secundum illud I ad Cor. 12,8 sqq.: «Alii datur per Spiritum sermo sapientiae», etc.

Soluciones. 1. El Apóstol habla allí de la sabiduría en cuanto se extiende a los ocultos misterios divinos, como allí mismo se dice: "Hablamos sabiduría de Dios, escondida en misterio".

2. Aunque encaminar a otros hombres y juzgarlos pertenezca a los prelados, con todo, enderezar y juzgar de los propios actos toca a quienquiera, como es palmario en Dionisio.

3. Los dementes bautizados, como los niños, poseen el hábito de la sabiduría, que es don del Espíritu Santo; pero no disfrutan su acto por achaque corporal que les impide el uso de razón.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum; sicut et ibidem (v.7) dicitur: «Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam».

Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos praelatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionysium, in epistola «Ad Demophilum» [11].

Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum Spiritus Sancti: sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

[11] Ep.8 § 3: MG 3,1093

ARTICULO 6

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiae *

Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae.

1. Septima enim beatitudo est: «Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur» (Mt. 5,9). Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Ps. 118,165: «Pax multa diligentibus legem tuam». Et ut Apostolus dicit, Rom. 5,5, «caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis»; qui quidem est «Spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater», ut dicitur Rom. 8,15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiae.

2. Praeterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximum effectus sapientiae videtur esse caritas, secundum illud Sap. 7,27: «Per nationes in animas sanctas se transfert: amicos Dei et prophetas constituit»: pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est (q.19 a.2 ad 3; q.29 a.3). Ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

3. Praeterea, Iac. 3,17 dicitur: «Quae desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione». Beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum

Dificultades. Parece que la séptima bienaventuranza no corresponde al don de sabiduría.

1. La séptima bienaventuranza es: "Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios". Ambas cosas atañen derechamente a la caridad. Pues de la paz se dice en el salmo: "Mucha paz a quienes aman tu ley"; y como dice el Apóstol: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". El cual es Espíritu "de la adopción de hijos, con el que clamamos Abba, Padre", como dice el Apóstol. Luego la séptima bienaventuranza más se debe asignar a la caridad que a la sabiduría.

2. Una cosa se manifiesta más por un efecto próximo que por uno remoto. El efecto próximo de la sabiduría parece ser la caridad: "Al través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas". La paz y la adopción de hijos parecen ser efectos remotos, al proceder de la caridad, como está dicho. Por tanto, la bienaventuranza, relacionada con la sabiduría, debería ceñirse más a la caridad que a la paz.

3. Santiago dice: "Mas la sabiduría de arriba es primeramente pura, luego pacífica, modesta, persuasible, indulgente con los bienes, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía". La bienaventuranza correspondiente a la sabiduría no debió tomarse tanto con respecto a la paz como en relación

* I-2 q.69 a.4; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4

con los demás efectos de la celestial sabiduría.

Por otra parte, San Agustín dice que "la sabiduría es propia de los pacíficos, en quienes no se da movimiento de rebelión, sino de obediencia a la razón".

Respuesta. La séptima bienaventuranza se adapta convenientemente al don de sabiduría, lo mismo en cuanto al mérito como en cuanto al premio. El mérito se toca cuando se dice: "Bienaventurados los pacíficos". Se llaman pacíficos como a forjadores de paz, ora en sí mismos, ora en los demás. Ambas cosas se realizan por volver al orden debido, lo que constituye la paz, ya que la paz es "la tranquilidad del orden", como dice San Agustín. A la sabiduría toca ordenar, como se lee en el Filósofo; por eso ser pacífico se atribuye congruentemente a la sabiduría.

El premio se toca en las palabras: "Ellos serán llamados hijos de Dios". Y son llamados hijos de Dios algunos porque participan la semejanza del Hijo unigénito y natural, según el Apóstol: "A quienes de antemano conoció, a ésos predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". El cual es la Sabiduría engendrada. Por donde, recibiendo el don de sabiduría, alcanza el hombre la filiación con Dios.

Soluciones. 1. Es propio de la caridad tener paz. Forjarla, empero, propio de la sabiduría ordenadora.—Asimismo, el Espíritu Santo es llamado "Espíritu de adopción", en cuanto que por El se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la Sabiduría engendrada.

2. Eso se ha de entender de la Sabiduría increada, que primeramente se nos une por el don de la caridad y por ahí nos revela misterios, cuyo conocimiento es la sabiduría infusa. De aquí que ésta, que es el

alios effectus caelestis sapientiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De serm. Dom. in monte» [18], quod «sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi».

Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur: «Beati pacifici». Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur: nam pax est «tranquillitas ordinis», ut Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei» [19]. Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per Philosophum, in principio «Metaphys.» (l.c. nt.10). Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae.

Ad praemium autem pertinet quod dicitur: «Filii Dei vocabuntur». Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. 8,29: «Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui»: cui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum quod caritatis est habere pacem: sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus intantum dicitur «Spiritus adoptionis» inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de Sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae

[18] L.1 c.4: ML 34,1235.
[19] C.14: ML 41,640.

est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum quod, sicut iam (a.3) dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae: unde et timor dicitur esse «initium sapientiae» (Ps. 110, 10), inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod «sapientia quae desursum est», quae est donum Spiritus Sancti, «primum est pudica», quasi vitans corruptelas peccati; «deinde autem pacifica», quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo.

Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat: et quantum ad hoc dicitur «modesta». Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: et quantum ad hoc subdit, «suadibilis». Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso.—Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet: et hoc est quod dicit, «bonis consentiens». Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu: et hoc est quod, dicitur, «plena misericordia et fructibus bonis». Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat: et hoc est quod dicit, «iudicans sine simulatione», ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

don, no es causa de la caridad, sino más bien su efecto.

3. Ya queda dicho que a la sabiduría don no solamente atañe contemplar lo divino, sino también regular las acciones humanas. En esa dirección viene, en primer lugar, la remoción de males, que contrarían a la sabiduría; por lo cual se dice que el temor es "principio de la sabiduría", por hacer despeje del mal. Por último viene, como fin, traer al orden debido todas las cosas, lo cual es la esencia de la paz. De aquí que Santiago diga bien que "la sabiduría que es de arriba", don del Espíritu Santo, "primero es pura", por evitar la corrupción del pecado; "luego, pacífica", efecto final de la sabiduría, por lo cual se pone la bienaventuranza.

Todo lo que sigue después manifiesta aquellas cosas por las que la sabiduría lleva a la paz y con orden conveniente. Pues lo primero que se ofrece al hombre que se aparta de la corrupción es que, en cuanto pueda, tenga medida en todas las cosas, y así se llama "modestia". Lo segundo, que, en lo que no se basta, acepte los consejos ajenos, diciéndose que es "persuasible". Estas dos cosas se enderezan a que consiga el hombre la paz en sí mismo.—Pero para que, pasando más adelante, sea también pacífico con los demás, primeramente se requiere que sea considerado con los bienes de ellos, y de esta manera es llamada "indulgente con los bienes". En segundo lugar, que afectivamente compadezca las flaquezas de los prójimos y efectivamente las socorra, lo cual se indica con llamarla "llena de misericordia y de buenos frutos". Y, a la postre, se requiere que ande solícita en enmendar caritativamente sus pecados, significado en las palabras "imparcial, sin hipocresía"; no acaezca que, intentando la corrección, entienda en saciar el odio.

CUESTION 46

(In tres articulos divisa)

De stultitia

De la necedad

Después se ha de considerar la necedad, opuesta a la sabiduría. Sobre la cual se ponen tres artículos

Primero: si la necedad se opone a la sabiduría.

Segundo: si es pecado.

Tercero: a qué vicio capital se asigna.

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae (cf. q.45 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum stultitia opponatur sapientiae.

Secundo: utrum stultitia sit peccatum.

Tertio: ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULO 1

Utrum stultitia opponatur sapientiae [a]

Si la necedad se opone a la sabiduría

Dificultades. Parece que la necedad no se opone a la sabiduría.

1. La ignorancia parece que se opone directamente a la sabiduría. La necedad no parece lo mismo que la ignorancia, porque ésta parece que sólo versa sobre lo divino, como la sabiduría, y, en cambio, la necedad sobre lo divino y lo humano. Luego no se opone a la sabiduría.

2. Ninguno de los opuestos es camino para llegar al otro. La estulticia es camino de la sabiduría, pues se lee: "Si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este siglo, ese tal hágase necio para que salga sabio". Por tanto, no son opuestas.

3. Ninguno de los contrarios es causa del otro. La sabiduría es causa de la necedad, ya que se dice: "Necio se ha vuelto el hombre por su ciencia"; la sabiduría es cierta ciencia. Y en otro lugar se lee: "Tu sabidu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae.

1. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia: quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

2. Praeterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam: dicitur enim I ad Cor. 3,18: «Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens». Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

3. Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiae: dicitur enim Ier. 10,14: «Stultus factus est omnis homo a scientia sua»; sapientia autem quaedam scientia est. Et Is. 47,10

[a] Supra q.8 a.6 ad 1.

dicitur: «Sapientia tua et scientia tua, haec decepit te»? decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

4. Praeterea, Isidorus dicit, in libro «Etymol.» [1], quod «stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria». Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem; ut Gregorius dicit, in X «Moral.» [2]. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II «Moral.» [3], quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a «stupore» videtur esse sumptum: unde Isidorus dicit, in libro «Etymol.» (l.c. nt.1): «Stultus est qui propter stuporem non movetur». Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. «Sapiens» enim, ut ibidem Isidorus dicit, «dictus est a sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum». Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, «insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus». Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae

ría y tu ciencia te engañaron"; equivocarse es cosa de necedad. Por consiguiente, no son incompatibles.

4. Dice San Isidoro que "necio es quien, para su baldón, no se mueve a dolor y no lo conmueve la injuria". Eso atañe a la espiritual sabiduría, en sentir de San Gregorio. Sabiduría, pues, y necedad no se oponen.

Por otra parte, dice San Gregorio que el don de sabiduría se da contra la estulticia.

Respuesta. El nombre de estulticia parece provenir de "estupidez"; por donde dice San Isidoro: "Necio ("stultus") es el que por estupidez no se conmueve". Y se diferencian necedad y fatuidad, como allí mismo se declara, en que aquélla lleva rombre de entendimiento y embotamiento de sentidos, y, en cambio, ésta indica privación total de sentido espiritual. Por lo cual, convenientemente contradice a la sabiduría, puesto que, conforme dice San Isidoro en el mismo lugar, "sabio viene de sabor; porque, así como el gusto es idóneo para percibir los sabores de los manjares, así el sabio discierne las cosas y las causas". De aquí que sea clara la oposición de la estulticia con la sabiduría, cual contrario, y la fatuidad se oponga como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar, y el lerdo, por el contrario, lo posee, aunque embotado; y en el sabio rige sutil y perspicaz.

Soluciones. 1. San Isidoro dice allí mismo que "el insipiente es adverso al sabio, por encontrarse sin sabor de discreción y de sentido". Por lo cual, parece ser lo mismo ignorancia y necedad: que señaladamente parece ser necio quien sufre mengua en la sentencia del juicio,

[1] L.10 ad litt. S: ML 82,393.
[2] C.29: ML 75,947.
[3] C.49: ML 75,592.

según la causa altísima; que si la sufre en el juicio de cosa insignificante, no por eso es calificado nadie de necio.

2. Así como hay cierta sabiduría mala, de que arriba se trató, llamada "sabiduría del siglo", por tomar por causa altísima y último fin un bien terrenal, así también hay cierta buena estulticia, contraria a la mala sabiduría, con la cual se menosprecia lo terreno. Y de ésa habla el Apóstol.

3. La sabiduría del siglo es la que equivoca y hace "lerdo ante Dios", como es claro en el Apóstol.

4. No conmoverse por injurias sucede a veces por no gustar de lo terreno, sino sólo lo celestial; por donde no atañe eso a la necedad del mundo, sino a la sabiduría de Dios, como San Gregorio afirma allí mismo. También a veces sucede por ser del todo estúpido en las cosas, como es de ver en los dementes, que no conocen lo que es injuria, lo cual raya en la estulticia absoluta.

attenditur secundum causam altissimam: nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est (q.45 a.1 ad 1), quae dicitur «sapientia saeculi» (1 Cor. 2,6), quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum quod sapientia saeculi est quae decipit et facit esse «stultum apud Deum", ut patet per Apostolum, I ad Cor. 3,19.

Ad quartum dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus: ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTÍCULO 2

Utrum stultitia sit peccatum

Si la necedad es pecado

Dificultades. Parece que la necedad no es pecado.

1. Ningún pecado proviene en nosotros de la naturaleza. Algunos naturalmente son necios. Luego la necedad no es pecado.

2. Todo pecado es voluntario, según San Agustín. La necedad no es voluntaria. Por tanto, no es pecado.

3. Todo pecado se opone a un mandamiento divino. La estulticia no

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit[1]. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum opponitur alicui praecepto divino. Sed stultitia nulli praecepto

[1] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 1,32: «Prosperitas stultorum perdet eos». Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est (a.1), importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali: sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum.—Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. 2,14: «Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei»: sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum: scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur (q.16).

se opone a ninguno. No es, pues, pecado.

Por otra parte, se dice: "La prosperidad pierde a los necios". Nadie se pierde sin pecado. Por consiguiente, la necedad es pecado.

Respuesta. La necedad, como está dicho, entraña cierta estupidez en el sentido de juzgar, principalmente al hacerlo sobre la causa altísima, que es el fin último y sumo bien. Se puede sufrir esa insensatez en el juzgar doblemente: por indisposición natural, como la de los enajenados, y tal estulticia no es pecado; o por engolfar el hombre su sentido en las cosas terrenales, con lo cual se le vuelve inepto para captar lo divino, en conformidad con aquello: "El hombre animal no percibe lo del Espíritu de Dios"; lo mismo que sucede cuando se tiene el gusto estragado con mal humor, que no se saborea lo dulce. Esta necedad es pecado.

Soluciones. 1. Con lo dicho se responde a la primera dificultad.

2. Aunque nadie quiera la estulticia, se quiere, sin embargo, aquello de que se sigue volverse lerdo, esto es: quitar el sentido de lo espiritual y sumergirlo en lo terreno. Igual sucede en los demás pecados; porque el lujurioso desea el placer sin el que no hay pecado, por más que no quiera en absoluto éste, pues intenta gozar el deleite sin él.

3. La necedad se opone a los mandamientos dados sobre la contemplación de la verdad, de que arriba se trató al estudiar la ciencia y el entendimiento.

ARTICULO 3

Utrum stultitia sit filia luxuriae [a]

Si la necedad es hija de la lujuria

Dificultades. Parece que la necedad no es hija de la lujuria.

1. San Gregorio enumera las hijas de la lujuria y no cuenta entre ellas a la estulticia. Luego no es hija de la lujuria.

2. Dice el Apóstol: "La sabiduría de este mundo es necedad para Dios". Pero, en sentir de San Gregorio, la sabiduría del mundo está en "encubrir el corazón con enredos", lo que es propio de la doblez. Por tanto, es más hija de ésta que de la lujuria.

3. Algunos, por la ira, caen especialmente en frenesí y en manía, cosas de la estulticia. Más bien, pues, nace de ira que de lujuria.

Por otra parte, se lee: "Y se fué tras ella (la daifa) entontecido, cogido en sus lazos".

Respuesta. Ya queda dicho que la necedad pecaminosa proviene del embotamiento del sentido espiritual, que se torna inepto para juzgar las cosas espirituales. El sentido del hombre se sepulta principalmente en lo terreno por la lujuria, que lanza a placeres máximos, que absorben del todo al alma. Por donde, la necedad pecado nace sobre todo de la lujuria.

Soluciones. 1. La necedad hace que el hombre se hastíe de Dios y de sus dones; por lo cual San Gregorio le asigna dos de las hijas de la lujuria, "el odio de Dios y la des-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae.

1. Gregorius enim, XXXI «Moral.» [a], enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 3,19: «Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum». Sed sicut Gregorius dicit, X «Moral.» (l.c. nt.2), «sapientia mundi est cor machinationibus tegere», quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

3. Praeterea, ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem et insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Prov. 7,22: «Statim eam sequitur», scilicet meretricem, «ignorans quod ad vincula stultus trahatur».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.2) dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinet ad stultitiam, scilicet

---

[a] *In Iob* 5 lect.1.

[a] C.45: ML 76,621.

«odium Dei» et «desperationem futuri saeculi», quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter: quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiae.

Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dictum est (1-2 q.48 a.2), sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali.—Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est (in c).

esperanza del siglo advenidero", como dividiéndola en dos partes.

2. No hay que entender causalmente esas palabras del Apóstol, sino esencialmente: que la misma sabiduría del mundo es estulticia para Dios. De aquí que no todo lo atañente a aquélla es causa de necedad.

3. Como está dicho, la ira con su excitación trastorna grandemente la complexión corporal, y así causa peculiarmente la estupidez proveniente de perturbación del cuerpo; mas la que proviene de desorden espiritual, del engolfamiento del alma en lo terreno, aborta de la lujuria, como está dicho.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SÉPTIMO DE LA «SUMA TEOLÓGICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE MARZO DE 1959, FESTIVIDAD DE LA ANUNCIACIÓN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, NÚM. 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI